Irénikon

Le Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens, par le cardinal Willebrands • Pour le centenaire du Concile de 381, par Yves Congar • Saint Basile «Contre Eunome» et le *Filioque*, par M. G. De Durand • L'Orthodoxie de rite occidental, par A. Van Bunnen • Arsène de Scété, par Michel Van Parys • Chronique des Églises • Bibliographie.

Sommaire

Irénikon

TOME LIV

1981

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur:

F. Toussaint, *vic. gen.*

Namurci, 15[a] martii 1981

Cum permissu superiorum

IRÉNIKON

Tome LIV **1er trimestre 1981**

Éditorial

Il y a deux ans on célébrait le XVIe centenaire de la mort de saint Basile. L'an dernier — de manière fort approximative — le XVe de la naissance de saint Benoît. Mais on évoquait surtout le CDLe anniversaire de la Confession d'Augsbourg dont notre revue a parlé abondamment. Ces commémorations fournissent aux chrétiens l'occasion de faire retour sur un passé qui trop souvent les a divisés.

L'année 1981 amène le souvenir du Concile de Constantinople, le IIe œcuménique, qui a énoncé la doctrine du Saint-Esprit fixée dans le symbole de foi. Même si l'événement n'a pas eu pour les contemporains les dimensions que lui a reconnues par la suite le monde chrétien tout entier, il est pourtant le signe de l'unanimité des Églises d'Orient et d'Occident dans la proclamation de la même foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Dans le symbole de Nicée/Constantinople toutes les Églises se reconnaissent, au-delà des divisions qui ont affecté depuis lors leur communion.

Tant Rome que l'Orient chrétien entendent célébrer cette année ce XVIe centenaire par diverses manifestations. A plusieurs occasions déjà le pape Jean-Paul II a fait allusion au Concile de Constantinople au cours de ses allocutions. Notre chronique en mentionne l'une ou l'autre. D'autres initiatives vont avoir lieu que l'on relatera dans la mesure de leur importance au plan des relations entre chrétiens.

On ne peut oublier toutefois que, si le Concile de Constantinople en 381 a uni les voix de l'ensemble du monde chrétien dans la proclamation d'une identique profession de foi, au cours des siècles suivants l'Église d'Occident a introduit, dans le credo

commun à tous, une modification qui a pesé très lourd dans ses relations avec l'Orient. C'est la célèbre clausule du « Filioque » qui affirme que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. *Le Concile de Constantinople avait défini l'égalité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils et, partant, sa divinité : « avec le Père et le Fils il reçoit même adoration et même gloire », c'est-à-dire il est vraiment comme eux une Personne divine. Mais, en ce qui concerne la relation d'origine du Saint-Esprit, le symbole de foi de ce concile ne disait rien de plus que ce qu'affirme explicitement l'Écriture : « Il procède du Père » (Jn 15,26). Par ailleurs, comme l'a reconnu bien plus tard le Concile de Florence (1439), dans la langue grecque il ne pouvait être question de dire qu'il « procède »* (ἐκπορεύεται) *du Père et du Fils. En outre, quelles que soient les justifications théologiques que les Latins ont apportées au cours des siècles pour fonder leur doctrine de la « procession » de l'Esprit Saint à partir du Père* et du Fils, *il reste que l'addition faite au symbole est considérée par nos frères orthodoxes comme une démarche unilatérale qui a altéré la communion de tous les chrétiens dans l'unique formulation de la foi trinitaire.*

Ainsi l'anniversaire de 381 nous donne-t-il l'occasion de revenir sur cette grave question du « Filioque » que nous avons déjà évoquée à maintes reprises au cours des années passées. On trouvera ici deux articles qui y touchent directement. L'un, du P. Congar, fait des suggestions concrètes à l'occasion de l'anniversaire du Concile de 381 ; l'autre, du P. M.G. De Durand, éminent spécialiste de la transmission des textes patristiques, indique la complexité du problème posé par un passage de saint Basile.

Que dans l'amour fraternel et la bonne volonté réciproque ce XVIe centenaire nous permette de liquider — enfin — ce contentieux séculaire.

Pour le centenaire du concile de 381

Diversité de Dogmatique dans l'unité de Foi
entre Orient et Occident

En tête de ces quelques pages, il convient de citer ces paragraphes du décret conciliaire sur l'œcuménisme, qu'elles illustreront en y puisant leur appui :

> Ce qui a été dit plus haut de la légitime diversité en matière de culte et de discipline doit s'appliquer aussi à la formulation théologique de la doctrine. Effectivement, dans l'effort d'approfondissement (*exploratione*) de la vérité révélée, les méthodes et les moyens de connaître et d'exprimer les choses divines ont été différents en Orient et en Occident. Il n'est donc pas étonnant que certains aspects du mystère révélé aient été parfois mieux saisis et mieux exposés par l'un que par l'autre, si bien que ces diverses formules théologiques doivent souvent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées. Quant aux traditions authentiques des Orientaux, on doit le reconnaître, elles sont enracinées de façon excellente dans la Sainte Écriture; développées et exprimées dans la vie liturgique, elles se nourrissent de la tradition vivante des apôtres, des écrits des Pères orientaux et des auteurs spirituels; elles portent à une juste façon de vivre, voire à la pleine contemplation de la vérité chrétienne.
>
> Rendant grâce à Dieu de ce que beaucoup d'Orientaux, fils de l'Église catholique, qui gardent ce patrimoine et désirent en vivre plus purement et pleinement, vivent déjà en pleine communion avec leurs frères qui gardent la tradition occidentale, le Concile déclare que tout ce patrimoine spirituel et liturgique, disciplinaire et théologique, dans ses diverses traditions, fait pleinement partie de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église [1].

Cette dualité de traditions n'a pas empêché que l'on vive pendant plusieurs siècles dans une communion qui a connu des moments de crise, surtout pour des questions tenant aux

1. *Unitatis redintegratio*, n° 17.

personnes ecclésiastiques. Aussi le pape Jean Paul II a-t-il déclaré:

> À ce moment-là (le X[e] siècle) l'Église d'Occident et d'Orient était encore unie. Et cependant elle puisait abondamment à deux traditions distinctes et elle appartenait à deux civilisations différentes, ce qui était une grande source de richesse pour l'Église universelle [2].
>
> Pendant presque tout un millénaire les deux Églises-sœurs ont grandi côte à côte comme deux grandes traditions vitales et complémentaires de la même Église du Christ, conservant non seulement des relations pacifiques et fructueuses, mais le souci de l'indispensable communion dans la foi, la prière et la charité, qu'elles ne voulaient à aucun prix mettre en cause, malgré des sensibilités différentes [3].

La différence la plus grave concerne l'expression de la vérité sur la procession du Saint-Esprit. Plus d'un théologien Orthodoxe reconnaît cependant, aujourd'hui, que cette différence n'a pas empêché la communion pendant plusieurs siècles et qu'elle ne devrait pas empêcher le rétablissement de cette communion. Voici en particulier ce qu'écrit Mgr Damaskinos Papandreou, métropolite de Tranoupolis, directeur du Centre Orthodoxe de Chambésy et secrétaire de la préparation du saint et grand concile panorthodoxe: «D'un côté, on peut et on doit expliquer les formulations des saints Pères grecs et, de l'autre, celles des saints Pères latins et le *Filioque*, en relevant leur accord, tout en respectant pleinement leur originalité respective. À partir du IV[e] siècle le *Filioque* en est venu à faire partie de la tradition occidentale sans être jamais considéré comme un obstacle à l'union avant que celle-ci n'ait été rompue pour d'autres motifs» [4].

N'est-il pas significatif que les auteurs qui ont étudié la question à l'époque contemporaine concluent semblablement

2. Lettre du 19 mars 1979 au cardinal Slipyi, n. 4: *Doc. Cath.* 76, n° 1765 (3.VI.1979), p. 504.

3. Discours au Phanar en la fête de S. André, 30 novembre 1979: *Doc. Cath.* 76, n° 1776 (16.XII 1979), p. 1058

4. Réflexions et perspectives au sujet du rétablissement de la communion sacramentelle, in: *Oriente Cristiano* 15 (1975) 7.25. cité dans *Irénikon* 48 (1975), p. 219.

que la différence d'expression doctrinale du mystère, qu'ils reconnaissent pleinement, ne constitue pas une contradiction irrémédiable? Ainsi le classique M.-J. Scheeben et le P. Théodore de Régnon, tous deux bons connaisseurs et amoureux des Pères grecs [5]. Ainsi le classique Christian Pesch [6]. Ainsi J. Grégoire, au terme d'une étude rigoureuse sur «la relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas» [7], conclut: «peut-être se demandera-t-on si le *dia Hyiou* ne pourrait servir un jour de compromis entre les Églises d'Orient et d'Occident. Mais ne vaudrait-il pas mieux tirer les conséquences dogmatiques du fait que l'Église a vécu au moins trois siècles avec des doctrines trinitaires divergentes, même en Orient, sans que des disputes schismatiques se soient produites?». C'est dans le même sens que conclut un des meilleurs connaisseurs de la question, le P. André de Halleux [8]. C'est aussi la position du P. Louis Bouyer, exceptionnel connaisseur des Pères et des traditions spirituelles d'Orient [9]. C'est la nôtre, en conclusion d'une étude attentive des grands témoins de l'une et l'autre tradition [10].

Des voix Orthodoxes sont venues à notre rencontre. Le P. Serge Boulgakov a exprimé une conviction qui est aussi la nôtre et à laquelle nous attachons une grande importance:

> Les deux parties (...) ne peuvent pratiquement pas prouver de différence dans leur vénération du Saint-Esprit, malgré leur désaccord sur sa procession. Il paraît fort étrange qu'une divergence dogmatique d'apparence aussi capitale n'ait aucune répercussion pratique, alors que, normalement, le dogme a toujours

5. TH DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 vol.; Paris: I et II, 1852; III et IV, 1898.

6. Chr. PESCH, *Theologie der Zeitfragen* (Ergänzungsheft 82 d. *Stimmen der Zeit*, 1901). Zwei verschiedene Auffassungen von der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

7. *Rev. d'Hist. ecclés.* 64 (1969), pp. 713-755.

8. Articles dans la *Revue théologique de Louvain*, et *Pour un accord œcuménique sur la procession du Saint-Esprit et l'addition du Filioque au Symbole*, in: *Irénikon* 51 (1978), pp. 451-469.

9. L. BOUYER, *Le Consolateur*. Esprit-Saint et vie de grâce; Paris, 1980.

10. Y CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*. III. Le Fleuve de Vie (Apoc 22, 1) coule en Orient et en Occident; Paris, 1980.

une importance pratique et qu'il détermine la vie religieuse. Dans le cas présent, même les représentations les plus extrêmes de l'esprit schismatique n'ont pas su, jusqu'ici, appliquer le pseudo-dogme à la vie ni indiquer ses conséquences pratiques. L'on peut dire que ni l'Église orientale ni l'occidentale ne connaissent d'hérésie vitale sur le Saint-Esprit, laquelle aurait été inévitable s'il y avait eu hérésie dogmatique [11].

De fait, s'il existe des différences de thématisation qui, à la limite, ont pu donner prise au reproche de «christomonisme» articulé à notre égard par des théologiens Orthodoxes, nous nous nourrissons des Pères et des spirituels orientaux. L'expérience des saints est comparable, même si, comme c'est normal et heureux, cette expérience porte des traits particuliers selon les espaces et les époques. La vie sacramentelle est aussi comparable. Aussi Paul Evdokimov, lui-même un grand spirituel, a-t-il pu écrire: «En Occident l'addition du *Filioque* au Credo est devenue une tradition liturgique millénaire mais, du côté oriental comme du côté occidental, malgré le désaccord théologique, on ne peut pratiquement déceler aucune différence dans l'adoration du Saint-Esprit. Le manque de conséquences pratiques indique une insuffisance dogmatique des formules opposées» [12].

Cette conviction d'Orthodoxes très qualifiés est liée à une perception profonde et de grande conséquence touchant les rapports entre foi et formulation dogmatique. Cette perception, nous la partageons également, C'est que la réalité première n'est pas l'adhésion de l'esprit notionnel à des formules dogmatiques, si utiles et saintes soient celles-ci, mais la confiance vitale du cœur, l'ouverture et le don total de tout l'être au Christ, notre chemin vers Dieu, vérité et vie. On l'a montré, par exemple, pour Théophile d'Antioche (v. 180) [13]. Cela l'a mené au

11. Serge BOULGAKOV, *Le Paraclet*; Paris, 1946, p 141.

12. Paul EVDOKIMOV, *L'Esprit-Saint dans la tradition orthodoxe*; Paris, 1969, p. 76.

13. Cf. Nicole ZEEGERS-VANDER VORST, *La notion de foi chez Théophile d'Antioche*, in: *La Liturgie expression de la foi*. Conférences Saint Serge. XXᵉ Semaine d'Études liturgiques. Paris, 27-30 juin 1978. Éd. par A.M. TRIACCA et A. PISTOIA (Bibl. «Ephemerides Liturgicae» *Subsidia* 16); Rome, 1979, pp. 339-365.

martyre. Peut-être les expressions théologiques n'étaient-elles pas parfaites, même touchant la christologie, mais le témoignage des martyrs illustrait la vérité de leur foi, au-delà de leurs paroles. Möhler a naguère souligné cela. Mais les plus doctrinaux des chrétiens, parce qu'ils sont d'abord chrétiens, pensent ainsi. «Je possède la Réalité bien que je ne la comprenne pas», dit S. Hilaire [14]. «L'assentiment de foi ne se termine pas à la formule, mais à la Réalité», dit S. Thomas d'Aquin [15]. C'est essentiel à la nature de la foi. Quand je dis «*Credo* in (*Deum*), je crois *en* (Dieu)», je dis mon mouvement d'ouverture confiante et de livraison de moi-même. Ce qui suit n'est qu'une précision notionnelle du contenu de ma foi, des traits qui appartiennent à la Réalité à laquelle je me suis lié. Mais le «je» qui professe s'engager ainsi n'existe que dans la communauté confessante de l'Église.

Cette communauté confessante vit sa foi en la célébrant. Ce n'est pas pour rien que, dans l'Écriture, ce sont les doxologies qui expriment au mieux le contenu dogmatique de la foi. L'Église prie, chante et célèbre sa foi. Le dogme n'est qu'un repère notionnel, certes très saint, dans l'expérience que l'Église fait en plénitude de sa foi en la célébrant [16]. Le plus profond et le plus décisif est la foi vécue, déployée en vie spirituelle et priée. Or, malgré la différence de formule dogmatique, elle est la même, semblablement vécue et priée en Occident et en Orient. Citons une fois encore Mgr Damaskinos de Tranoupolis: «Quand on participe à la vie de l'Église comme à un ensemble, on reconnaît souvent l'identité de la foi au-delà des différences de vocabulaire théologique. Car les paroles ne sont pas prioritaires sur la vie ecclésiale, mais la vie ecclésiale sur les paroles qui l'expriment. C'est la vie qui témoigne de la vie et l'esprit qui témoigne au-delà de la parole, et non pas le contraire» [17].

14. *De Trinitate* XII, 55.

15. *De Veritate* q. 14 a. 8 ad 5, *Sum. theol.* 2^a 2^{ae} q. 1 a. 2 ad 2

16. C. ANDRONIKOF, *Dogme et liturgie*: pp. 13-27 dans le vol. cité supra, n. 13.

17. Discours du dimanche 20 janvier 1980 en la cathédrale de Palerme: *Episkepsis* n° 224, 1er févner 1980, p. 12.

Grâce à Dieu et par un instinct très sûr des hommes qui ont mené les choses, un dialogue de charité a précédé, pendant quinze ans, le dialogue théologique entre Église Orthodoxe et Église Catholique romaine. L'Église Orthodoxe a poursuivi parallèlement l'union avec les Arméniens et les Églises non-chalcédoniennes «par delà les formules dogmatiques dans la dynamique de l'Esprit d'amour» [18].

Le *Filioque* a été professé par les Pères latins depuis le IVe siècle (S. Ambroise, pourtant si dépendant des Grecs), dans nombre de conciles depuis le VIe siècle, et finalement introduit dans le symbole à une époque où l'Orient et l'Occident vivaient en communion. Le *Filioque* est doctrinalement nécessaire *dans la construction latine du mystère*, pour préserver: 1° La distinction des hypostases du Fils et de l'Esprit car, dans l'interprétation latine la plus commune, les Personnes ne se distinguent réellement que par une opposition de relation et il n'en existe que par les processions [19]; 2° La pleine consubstantialité du Fils et du Père, avec lequel le Fils a *tout* en commun, sauf d'être Père. De fait, c'est dans sa lutte contre l'arianisme que l'Occident a développé cette théologie.

Pour notre dialogue avec l'Orthodoxie, il est bon de distinguer la doctrine, qui est commune en Occident et même, pour nous, objet d'un dogme, et l'insertion de la formule dans le symbole. Dans leurs échanges avec les Orthodoxes, les Anglicans ont très justement fait cette distinction et réservé la doctrine. Cela a été, en 810, la réaction du pape S. Léon III à la demande des émissaires de Charlemagne. Nous avons le récit de l'audience, détaillé et précis comme une sténographie [20].

18. Expression de Michel Evdovkimov, dans le *S.Œ.P.I. Mensuel*, mai 1975, p. 5.

19. Il faut cependant noter que. 1° Toute une école (Duns Scot, etc.) admet l'idée grecque que la différence du mode de procession *a Patre* suffit pour distinguer les hypostases du Fils et de l'Esprit. On n'a jamais prouvé le contraire. — 2° Le principe formulé par S. Anselme et repris par S. Thomas, «in Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio» n'a pas la valeur d'un dogme. Cf. notre *Je crois en l'Esprit-Saint*, t. III, pp. 138, 158, 173, 177, 240.

20. PL 102, 971 s.; MGH. *Concilia* II/1, p. 239 s.; notre t. III, p. 86 s.

Le pape était d'accord sur la doctrine mais refusait l'insertion dans le symbole, alors que Charlemagne l'imposait. Pour confirmer sa position, Léon III faisait graver le texte du symbole sans l'interpolation, en grec et en latin, sur deux cartouches d'argent pendus de part et d'autre à l'entrée de la confession de S. Pierre, «*pro amore et cautela orthodoxae fidei*» [21]. Ce serait une belle façon de célébrer le centenaire du concile de 381 auquel nous devons le texte du symbole de Nicée-Constantinople, si le successeur de S. Léon III refaisait aujourd'hui le geste de son prédécesseur, «recevant» ainsi le symbole tel que l'Occident l'a «reçu» il y a seize siècles.

Le symbole de Nicée-Constantinople, en son texte original, n'exprime rien des relations éternelles entre l'Esprit et le Verbe-Fils. Doit-on souhaiter qu'un concile absolument œcuménique le fasse un jour? Plusieurs Pères grecs ont des ouvertures vers un rôle de la seconde Personne dans la procession de la troisième, mais sans élaboration spéculative, et toujours avec une forte affirmation de la monarchie du Père, ce qui est aussi de la tradition latine. La procession «ab utroque» est même explicite chez S. Cyrille d'Alexandrie. Autrement on rencontre en Orient trois thèmes principaux s'offrant à expliciter la relation de l'Esprit avec le Fils:

a) Procession du Père «par le Fils, *dia tou Hyiou*». C'est très commun [22]. On sait que l'union de Florence a admis cette

21. Nombreuses études de Vittorio PERI : *Il simbolo epigrafico di S. Leone III nelle basiliche Romane dei SS. Pietro e Paolo*, in: *Riv. di Archeologia crist.* An. XLV n. 1-4 (1968), pp. 191-222; *Leone III e il «Filioque», Ancora un falso e l'autentico simbolo Romano*, in· *Riv. di Storia e Letteratura religiosa* 6 (1970), pp. 245-274; *Leone III e il «Filioque»: echi del caso nell' agiografia greca*, in: *Riv. di Storia della Chiesa in Italia* 25 (1971), pp. 3-52; «*Pro amore et cautela Orthodoxae fidei*», in: *Riv. di Storia e Letteratura religiosa* 12 (1976), pp. 341-363.

22. Voici les références que donne J. GRÉGOIRE, *art. cité* (n. 7), pp. 753-54, n. 1: ORIGÈNE, *Com. in Ioan.* I, 2, 10 (GSC, Orig. 4, p. 45); GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Expos. fidei* (Hahn 254); S. ATHANASE, *ad sensum, Epist. 3 ad Serap.*, 5 (PG 26, 633); S. BASILE, *De Sp. S.* 18, 47 et 49 (PG 32, 152 et 153); S. ÉPIPHANE, *Panarion, haer.* 73, 16; S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina* I, 3 (PG 37, 632); S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Quod non sint tres dii* et *Contra Eunom. I* (PG 45, 416), S. JEAN DE DAMAS, *De fide orth.* I, 12 (PG 94, 849). Ajouter S. Taraise approuvé par le 2e concile de Nicée, 787 (MANSI 12, col. 1122 et 1154).

formule, mais au sens du «*Filioque*», ce qui dépasse l'intention des Pères, car il est douteux qu'ils donnassent au Fils un rôle causal. S. Maxime le Confesseur, lui, interprétait le «*Filioque*» latin dans le sens du «par le Fils» grec. Le chemin d'Athènes au Pirée n'est pas tout à fait le même que celui du Pirée à Athènes... Les deux formules ne sont pas tout à fait interchangeables mais elles ont assez de connexions pour être mises en rapport et, peut-être, préparer un énoncé commun. Mais est-ce souhaitable? Est-ce possible, à partir de perceptions et de conceptualisations différentes?

b) Plusieurs épiclèses syriennes et parfois les Pères grecs disent que l'Esprit procède du Père et reçoit du Fils [23]. Ils joignent ainsi les deux passages de Jn 15, 26, «qui procède du Père», et Jn 16, 14, «c'est de mon bien qu'il prendra (c'est de moi qu'il recevra)». Ce dernier texte, limité au verset 14, concerne l'économie («il me glorifiera», «pour vous en faire part»), tout comme 15, 26, mais la suite du texte a été considérée à bon droit par les Latins comme fondant l'économie dans la «théologie» et comme un appui pour le *Filioque* [24]. Il enchaîne en effet: «Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit: C'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part». Si l'on voulait compléter le symbole en disant «*qui a Patre procedit et a Filio accipit*» on risquerait donc de rencontrer la difficulté pendante entre les Orthodoxes, qui entendent la dépendance à l'égard du Fils au plan de l'économie [25], et nous, qui la mettons aussi et d'abord au plan éternel de la «théologie».

23. Épiclèses syriennes: RENAUDOT, *Liturgiarum Oriental. Coll.*, Paris, 1716, pp. 264, 349, 136. Pères: S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.* XVI, 24 (PG 33, 352-353); S. ÉPIPHANE, *Panarion*, II, 52 (PG 42, 281); *Ancoratus* 8 (PG 43, 29); S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Macedon.*, 10 (PG 45, 1313 B); DIDYME, *De Spir.* S. 37 (PG 39, 1065).

24. Voir TERTULLIEN, *C. Praxean* 25 (PL 2, 190; KROYMANN, p. 280); MARIUS VICTORINUS, *Adv. Arian.* I, 13 (PL 8, 1047); S. HILAIRE, *De Trinitate* VIII, 19 (PL 10, 250); S. AUGUSTIN, *De Trinitate* II, 3, 5 (PL 42, 847-848); S. THOMAS D'AQUIN, *C. err. Graec.* II, 3; *Sum. theol.* I^a q. 36 a. 2 ad 1.

25. Dans un traité destiné à l'éducation du futur empereur Michel Ducas, Michel Pellos complétait ainsi: «le Saint-Esprit procède du Père et nous est communiqué par le Fils»· PG 122, 688.

c) S. Jean de Damas, qui est un peu pour les Orthodoxes ce qu'est Thomas d'Aquin pour nous, a trois fois la formule «qui procède du Père et repose dans le Fils (comme sa puissance rayonnante)» [26]. Deux fois il recopie le Pseudo-Cyrille qui, lui, insère la formule dans le texte du symbole [27]. Cette idée de repos dans le Fils se trouve chez d'autres Pères grecs [28]. Elle relève d'une expression de la circumincession ou compénétration des Personnes divines plus que de la relation de l'Esprit au Fils quant à son être. S. Thomas, qui se fait une objection de cette expression, répond sans faire appel à la circumincession [29].

Que proposerons-nous, de notre côté?

Peu importe l'obscurité qui règne sur la rédaction de notre symbole par le concile de 381. On sait que le texte ne lui est attribué que par Chalcédoine, en 451. Seuls des évêques grecs avaient été convoqués par Théodose et ont siégé à Constantinoples en 381. S. Ambroise s'était plaint de cet oubli de Rome et de l'Occident: «*non praerogativam vindicamus examinis, sed consortium tamen debuit esse arbitrii (...) cohaerere communionem nostram cum Orientalibus non videmus (...) Nec quaedam nos angit de domestico studio et ambitione contentio, sed communio soluta et dissociata perturbat (...) Postulamus ut ubi una communio est, commune velit esse iudicium concordantemque consensum*» [30]. L'Occident avait «reçu» le concile de 381, qui avait traduit sa propre foi; le pape Damase l'avait approuvé [31]. Cependant, dès cette époque l'Occident tendait à exprimer une dépendance de l'Esprit à l'égard du Fils dans sa procession éternelle. Ambroise lui-même, si dépendant des Grecs, semble bien avoir entendu le «de meo accipiet» en ce

26. *De fide orth.* I, 7, 8 et 19 (PG 94, 821, 857).

27. Pseudo-CYRILLE, *De Sacrosancta Trinitate* (PG 77, 1140 B).

28. Voir S. ATHANASE, *1re lettre à Sérapion*, 14 (PG 26, 565 B); DIDYME, *De Trinitate* I, 31 (PG 39, 425) et cf. J. GRÉGOIRE, *art. cité* (n. 7), p. 728 s., note 2.

29. *Sum. theol.* I^a^ q. 36 a. 2 ad 4. L'expression était prise d'un texte du *Martyrium Andreae (Epist. presbyterorum et diaconorum Achaiae)*, prol. (PG 2, 1217); M. BONNET, *Acta Apost. apocrypha* II, 1 (1898), p. 2.

30. S. AMBROISE, *Epist.* 13, nn^os^ 4, 5, 6 et 8: PL 16, 952 et 953.

31. SOZOMÈNE, *H.E.* 6, 23 (PG 67, 1352).

sens[32]. Et l'on sait comment, en Espagne d'abord, puis sous l'action et dans l'empire de Charlemagne, le *Filioque* s'introduisit dans les symboles et même dans celui de Nicée-Constantinople.

Procédure irrégulière, anticanonique. Les Orientaux seraient autorisés à reprendre les paroles de S. Ambroise que nous avons citées. Ils en ont prononcé d'aussi fortes et plus polémiques. Nous pensons que la célébration du centenaire du concile de 381 pourrait se faire en recevant le texte de son symbole tel que l'ont reçu Damase et Léon III, sans l'interpolation du *Filioque*. Nous expliquerions notre doctrine traditionnelle, en mettant en relief la «monarchie» du Père, que nous tenons fermement mais que «Filioque» n'exprime pas. Citons Paul Evdokimov: «Il ne s'agit point de toucher au texte du Credo mais on peut l'entourer d'un commentaire théologique afin qu'il puisse être confessé d'une seule âme et d'un seul cœur par l'Orient et l'Occident réconciliés»[33]. Nous disposons pour cela de·préparations valables, y compris celles du concile de Florence qu'on ne peut cependant pas reprendre telles quelles, non plus que sa formule d'union[34].

Dans ces conditions, le contentieux étant tiré au clair, épuré et dépassé, notre Église pourrait même reprendre le *Filioque*. C'est ce que disait, en 1903, aux Vieux-Catholiques, Mgr Serge, alors évêque de Jamburg, recteur de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, et qui devait devenir le second titulaire du patriarcat de Moscou restauré:

> Lorsque nous aurons la certitude complète que les anciens-catholiques, quand ils effacent de leur Symbole le *Filioque*, ne remplissent pas seulement une formalité, ne veulent pas seulement aplanir les aspérités canoniques, mais croient réellement en la Trinité aussi orthodoxement que la sainte Église, nous ne leur demanderons certainement pas de signer la formule *a Patre solo*, mais leur laisserons le *Filioque* nommément dans la complète

32. Cf. *De Spir.*, Lib. II, 5 et 11 (PL 16, 783, 800); III, 1 (810); *In Luc.* VIII (15, 1876).

33. *L'Esprit-Saint dans la Tradition Orthodoxe*; Paris, 1969, p. 78.

34. Renvoyons à notre ouvrage (supra, n. 10), pour Florence, pp. 242-248; pour les propositions d'accord, pp. 249-278.

certitude que cette formule est indispensable à l'esprit occidental pour exprimer la même idée que nous soulignons au moyen de la formule *a Patre solo*[35].

Thomas d'Aquin, fort des explications données déjà par S. Augustin, pensait que l'addition de *a Patre solo* n'enlèverait pas sa vérité au *Filioque*...[36]. Mais voici ce qu'écrivait tout récemment Théodore Stylianopoulos, professeur à l'École théologique orthodoxe de la Sainte Croix, à Brookline: «Le *Filioque* n'est pas une différence dogmatique décisive, mais c'est une grave différence dans l'interprétation du dogme, qui attend une solution (...). La tragédie du *Filioque*, c'est que, sans vouloir être un défi de la foi catholique et bien que se prêtant à une interprétation orthodoxe, il a néanmoins pris une valeur de controverse (...). Finalement ils (les théologiens occidentaux) doivent envisager la suppression du *Filioque* dans le Symbole en vue du bien catholique de l'amour dans la perspective qu'un futur concile œcuménique puisse incorporer le *Filioque* dans le Symbole en des termes mutuellement acceptables»[37].

Si cela pouvait devenir vrai!

Yves CONGAR

SUMMARY. — *The most serious difference between the Church of the East and the Church of the West concerns the formulation of the truth about the procession of the Holy Spirit. It does not however present an irremediable contradiction. Moreover the faith which is lived and used in spiritual life is the same in both Churches despite the difference in the dogmatic formulation. In our dialogue with the Orthodox Church we must distinguish between the doctrine and the insertion of the formula* Filioque *in the symbol of faith. This insertion took place by an irregular and uncanonical procedure. The celebration of the XVIth Centenary of the Council of 381 to which we owe this symbol of faith could take place by adhering to the text of its symbol as it was adhered to by Damasus and Leo III, without the interpolation of the* Filioque. *For this the necessary explanations would be given.*

35. Références dans notre ouvrage (n. 10), p. 249.

36. *Sum. theol.* I[a] q. 36 a. 2 ad 1, *C. err. Graec.* II, 28.

37. T. STYLIANOPOULOS, *La position orthodoxe*, pp. 47-55 dans le n° 148 de *Concilium*, 1979, intitulé «*Le Saint-Esprit en discussion*» Conclusion

Un passage du III[e] livre Contre Eunome de S. Basile dans la tradition manuscrite*

Comme l'a rappelé un article de cette revue, voici une douzaine d'années, trois membres de phrase, authentiques ou non, du *Contre Eunome* de S. Basile ont été parmi les textes patristiques les plus discutés au Concile de Florence[1]. Il s'agit d'abord d'une affirmation particulièrement massive de la dépendance du Saint-Esprit par rapport au Fils, qui est censée

* Cet article reprend sous une forme beaucoup plus développée une communication présentée au Congrès Patristique International d'Oxford, en septembre 1979. Pour la préparer nous avions été secouru par les Pères Chrysostomos Florentis, bibliothécaire du Monastère Saint-Jean-le-Théologien à Patmos, et W.M. Hayes, de l'Institut Pontifical Médiéval de Toronto, qui tous deux nous avaient fourni des photographies de manuscrits presque inaccessibles autrement pour nous. Le professeur Elpidio Mioni à Venise et le Père J. Paramelle, à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, ne nous avaient pas ménagé leur aide non plus devant certaines difficultés paléographiques. Nous profitons de l'occasion pour leur exprimer ici à nouveau notre reconnaissance. C'est la gratitude de tous ceux qui tentent d'étudier le *Contre Eunome* que s'est attirée le P. Hayes, encore, par son livre fondamental: *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium Books IV-V*, Leyde, 1972. Nous en ferons un constant usage même sans donner toujours de référence plus précise.

1. Cf. M. VAN PARYS, *Quelques remarques à propos d'un texte controversé de saint Basile au Concile de Florence*, in: *Irénikon* 40 (1967), pp. 6-14. Pour ne signaler qu'un seul jalon de l'histoire antérieure de ce passage, mentionnons que Jean Veccos le cite déjà avec ses trois variantes «latines» et seulement, par ailleurs, quelques différences insignifiantes avec le texte de Basile fourni dans Migne (cf. *De Unione Ecclesiarum*, P.G. 141, 77 B-C); il parle déjà d'exemplaires où la phrase litigieuse a été cancélée (διαγράφειν par deux fois; sans doute plutôt «barrée» que «grattée» — *abradere*, comme s'exprime le traducteur latin); cependant il ne dit rien ici des deux autres détails, absents de sa citation. Par contre, dans le *De Processione S Spiritus* 2 et 3 (P.G., col. 181 B-185 D) il affirme bien qu'il s'agit d'interpolations, mais sans y mettre, semble-t-il beaucoup de conviction: indice probable que la grande majorité des manuscrits présentait déjà ces deux membres de phrase.

s'insérer vers le début du III[e] livre: l'Esprit, y est-il affirmé, est «*second par rapport au Fils par la dignité, tenant de lui et recevant de lui l'être, nous l'annonçant et entièrement dépendant de cette cause*». Puis, dans le voisinage presque immédiat de cette assertion, de deux éléments de phrase qui visent au contraire à tempérer ce qui reste de choquant jusque dans les parties incontestables du même passage du *Contre Eunome*. L'adverbe ἴσως, «*peut-être*», met un bémol à une concession de S. Basile: «*le langage de la piété permet (peut-être) de dire que l'Esprit Saint est second en dignité par rapport au Fils*». Et la parenthèse «*pour faire à tout prendre cette concession*» atténue un deuxième énoncé tout semblable: «le Saint-Esprit est au-dessous du Fils par le rang et la dignité»[2].

Postérieures de plus ou moins longtemps aux débats du Concile, deux prises de position sont encore à citer par qui tente de faire l'histoire de ce passage litigieux. En 1449, Bessarion, presque au début du Traité qu'il adresse à Alexis Lascaris, prétend donner quelques renseignements sur la répartition des deux types de texte d'abord au Concile de Florence, puis dans les monastères de Constantinople. Au Concile avaient circulé quatre codices de parchemin et un bombycin présentant les leçons préconisées par les Latins; un unique bombycin offrant celles prônées par Marc Eugénikos avait été apporté par le patriarche qui l'avait pris dans la bibliothèque du monastère des Xanthopouloi. Dans la capitale byzantine, tous les manuscrits postérieurs à la grande querelle donnaient ce que Bessarion

2. Voici, en regard, le texte lu par les Grecs et celui que lisaient les Latins:

ʼΑξιώματι μὲν γάρ δευτερεύειν τοῦ Υἱοῦ	ʼΑξιώματι μὲν γὰρ δεύτερον τοῦ Υἱοῦ, παρʼ αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον καὶ παρʼ αὐτοῦ λαμβάνον καὶ ἀναγγέλλον ἡμῖν, καὶ ὅλως τῆς αἰτίας ἐκείνης
παραδίδωσιν ἴσως ὁ τῆς εὐσεβείας λόγος (...)	ἐξημμένον παραδίδωσιν ὁ τῆς εὐσεβείας λόγος (...)
... οὕτω δηλονότι καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἰ καὶ ὑποβέβηκε τὸν Υἱὸν τῇ τε τάξει καὶ τῷ ἀξιώματι (ἵνα ὅλως συγχωρήσωμεν) οὐκέτʼ ἂν εἰκότως ...	... οὕτω δηλονότι καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἰ καὶ ὑποβέβηκε τὸν Υἱὸν τῇ τάξει καὶ τῷ ἀξιώματι οὐκέτι ἂν εἰκότως ...

appelle un texte «mutilé» (c'est-à-dire dépourvu de la fameuse incise; les termes employés, dérivés de κόπτω, suggèrent une absence, non une cancellation); en revanche ceux d'une plus vieille main, antérieurs à la bataille, étaient restés sains et intacts, leur nombre n'étant pas moindre que celui des exemplaires corrompus[3]. En 1721, d'autre part, Dom Julien Garnier imprime le texte sans l'incise, avec l'adverbe et la parenthèse, en attestant dans ses notes qu'aucun des sept manuscrits utilisés par lui ne présentait l'incise, qu'un seul, le *Regius secundus* (= *Parisinus* 503; XIVe siècle), omettait l'adverbe, et que tous avec des variantes sans portée dans l'ordre des mots donnaient la parenthèse. En 1730, Dom Prudent Maran, comme souvent, témoigne d'un désir de favoriser davantage que ne l'avait fait son confrère, plus critique, les opinions courantes dans l'Église latine; mais il en est réduit ici à invoquer contre les codices existants ceux dont on aurait la trace à travers les témoignages d'Hugues Éthérien[4] et de Bessarion.

* * *

Ce qui apporte un léger piquant à une affaire qui semble en général propre à engendrer seulement l'acrimonie, c'est qu'un examen plus étendu de la tradition manuscrite permet d'infliger un démenti au moins partiel et à Bessarion et aux deux mauristes. Ces derniers, ils n'en ont point fait mystère, n'ont utilisé pour l'édition du *Contre Eunome* que les ressources des bibliothèques parisiennes.

Le Parisinus gr. 500 (= N). — D'après les indications données par Garnier et Maran, D. Amand a pu identifier les

3. Cf. *Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores, Series* B, vol. VII, fasc. II, éd. E. CANDAL, 1961, pp. 6-7. Une page plus loin, Bessarion fait aussi état de deux codices du monastère du Christ Sauveur Pantepopte, l'un de parchemin, l'autre bombycin, ayant subi respectivement grattage et surcharge. Notre seul manuscrit corrigé, le *Parisinus* dont on va parler dans un instant, ne répond à aucune de ces deux descriptions, étant en parchemin, mais raturé.

4. Cf., effectivement, P.L. 202, col. 366 B-C, qui ne comporte aucune mention d'un problème dans la tradition manuscrite; et pour le texte de Dom Maran, P.G., t. 32, col. 38-39 (réimpression de Migne par Garnier).

codices collationnés et constater qu'un seul manuscrit alors accessible à Paris, l'ancien *Regius* 1824,3, aujourd'hui *Parisinus* 500, avait échappé à Garnier. Or, comme par un fait exprès, c'est dans celui-là que les chercheurs bénédictins auraient pu découvrir les variantes qui faisaient problème. À vrai dire, ils n'auraient pas vu cette page, non plus que de nombreuses autres du même codex, dans l'état où elle avait été produite par le copiste. Le *Parisinus* 500 (N dans la table des sigles proposée par le P. Hayes), descendant d'un rameau bien déterminé de la tradition manuscrite dont nous rencontrerons d'autres témoins, a été abondamment corrigé d'après un représentant d'une autre branche. Au folio 250 recto, qui porte notre passage du IIIe livre, cette émendation se traduit par l'addition de l'adverbe dans le texte et de la parenthèse dans la marge, par l'exponction de l'incise et enfin au bas de la page par l'addition d'une scolie, de même main que les corrections: «À signaler que (l'incise) depuis «tenant l'être de lui» jusqu'à «dépendant de cette cause» ne se trouve pas dans la plupart des manuscrits et les plus exacts; je pense donc qu'elle n'est pas du Grand Basile, mais constitue une addition des hérétiques. Cela est particulièrement clair du fait qu'on ne peut repérer dans aucun de ses autres écrits une affirmation théologique de lui qui irait dans le même sens»[5]. Chose à remarquer, malgré ses soupçons au sujet de la teneur du texte, le correcteur n'a pas recouru au procédé radical qu'eût été l'arrachement et éventuellement le remplacement de la page scandaleuse. Ce n'est donc pas lui, mais le malheur des temps, qu'il faut rendre responsable de l'état de mutilation grave où nous est parvenu ce manuscrit: une première déchirure ne laisse subsister que quelques mots entre 525,45 et 528,23, deux autres plus importantes suppriment totalement le texte de 556,25 à 561,8, puis de 572,2 à 609,27. Il est même peu probable qu'il faille attribuer à ce réviseur l'espèce de petite caricature qui dépare le fol. 228r où commence le *Contre Eunome* et doit

5. Ση(μείωσαι) ὅτι τὸ «παρ᾽ αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον» ἕως τοῦ «τῆς αἰτίας ἐξημμένον» ἐν τοῖς πλείοσι καὶ ἀκριβεστέροις τῶν βιβλίων οὐχ εὕρηνται· ὅθεν οἶμαι μὴ εἶναι τοῦτο τοῦ μεγ(ά)λ(ου) Βασιλείου, ἀλλ᾽ αἱρετικῶν προσθήκην· μάλιστα δε δῆλον κἀκ τοῦ μὴ δυνατὸν εἶναι εὑρεθῆναι ἐν τινι τῶν λοιπῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων τοιαύτη τῆς αὐτοῦ διανοίας θεολογία.

représenter l'hérésiarque pendu. Ne se pourrait-il pas, en revanche, que les divers outrages et les corrections multiples infligés au *Parisinus* 500 aient détourné les mauristes de l'utiliser? Ils ne s'en sont pas davantage servi pour l'édition des homélies diverses, dont ils ont d'ailleurs négligé bien d'autres manuscrits parisiens.

Le Marcianus 58 (= M). — Pour en venir à Bessarion, on peut invoquer le hasard, mais aussi, et sans doute plus vraisemblablement, son souci, à la différence de beaucoup de simples collectionneurs de son époque, de se constituer une bibliothèque équilibrée. En tout cas, la proportion de 50/50 qu'on trouve dans son legs à la Marcienne ne correspond guère à la description de sa lettre à Lascaris. Il n'y a là, au vrai, que deux manuscrits du *Contre Eunome*, mais tous deux sont fort anciens et correspondent à deux branches de la tradition aussi diamétralement opposées que faire se peut. Dans l'un d'eux, le *Marcianus* 58 (*collocazione* 499), le Professeur Elpidio Mioni, dès 1968, avait signalé la présence des trois traits caractéristiques du texte proposé par les Latins à Forence. Et en 1975, il a eu de nouveau l'occasion de faire état de ce codex. Au cours de ces deux études, il écarte l'objection contre la provenance bessarionienne que pourrait constituer l'absence de l'ex-libris du cardinal. Et surtout il propose une datation pour le codex (M dans la table du P. Hayes), soit une vingtaine d'années après le groupe de manuscrits philosophiques eux-mêmes situés entre 850 et 880. Sa collaboratrice Mariarosa Formentin, s'appuyant sur l'analyse de l'écriture et non plus des réglures, en vient sensiblement au même verdict: elle parle de la fin du IXe siècle, ou au maximum du début du Xe [6]. Ajoutons que, si l'on remarque en marge de plusieurs autres passages des corrections

6. Cf. *Cento Codici Bessarionei*, Catalogo di mostra a cura di Tullia Gasparini-Leporace, ed. Elpidio Mioni, Venise, 1968, pp. 37-38 pour la discussion sur le manuscrit et planche 18 pour une reproduction du passage controversé. Cf. aussi *I Codici Greci in minuscola dei sec. IX e X della Biblioteca Nazionale Marciana*, descrizione e tavole a cura di Elpidio Mioni e Mariarosa Formentin, Padoue, 1975, pp. 13-14 pour l'analyse d'E. Mioni et pp. 34-35 pour celle de M. Formentin.

provenant d'un manuscrit d'autre famille, aucune scolie ne vient dénoter une réaction quelconque devant le texte litigieux.

L'autre codex de la Marcienne, le n° 66 de Zanetti (*collocazione* 352; V du P. Hayes) a malheureusement moins retenu l'attention des paléographes. Sa date cependant ne semble pas beaucoup plus basse que celle du *Marcianus* 58. Or il porte, lui aussi sans l'accompagnement d'aucune réaction de lecteur, le texte que l'on trouve dans les Mauristes et qu'avait défendu Marc Eugénikos. Et la provenance bessarionienne ne fait dans son cas aucun doute. Seulement il paraît impossible de remonter dans son histoire au-delà de cet aboutissement dans la bibliothèque du cardinal. Tandis que le *Marcianus* 58 nous offre une donnée de plus. Il porte en effet à la fois le monocondyle de Dorothée, archevêque de Mitylène (f. 116v°) et deux affirmations en toutes lettres (sur cette même page et au folio 236v°) que ce codex est sa propriété. Or cela nous ramène au Concile de Florence et au récit de Bessarion à ce sujet. Trois des manuscrits offrant les leçons favorables aux Latins avaient été apportées là par ce Dorothée.

Le Laurentianus Pluteus IV, 27 (= L dans la liste des sigles du P. Hayes). — Pour faire partie de ce lot, un manuscrit de la Laurentienne, justement, serait tout à fait qualifié par son texte, très similaire à celui du *Marcianus* 58, surtout avant les corrections subies par ce dernier, en offrant notamment, au début du Livre III, les trois particularités que nous avons mentionnées. Il faut dire néanmoins que ce codex, le *Pluteus* IV, 27, à la différence de celui de Venise, ne porte pas la moindre trace que Dorothée en ait été propriétaire. S'agirait-il alors plutôt du manuscrit fourni par les Latins eux-mêmes et qui avait quitté l'Orient plus tôt que ses associés, dans les bagages de Nicolas de Cuse[7]? Cette hypothèse cependant reste à peu

7. Cf. *Actes du Concile*, éd. J. Gill, *pars* II, p. 297 (Rome, 1953); ce codex est décrit comme vieux de plus de six cents ans et en parchemin. Le seul manuscrit de S. Basile qu'on puisse actuellement rattacher à l'héritage de Nicolas de Cuse est le *Harleianus* 5576; or c'est un manuscrit sur papier, du XIV[e] siècle, et contenant non point le *Contre Eunome*, mais les homélies sur l'Hexaméron et d'autres diverses. Cf. la description par M. SICHERL dans

près aussi en l'air que l'autre, car le codex ne se trouvait sans doute pas à Florence ni dans sa région continuellement depuis le Concile. Il est entré à la Laurentienne seulement cent trente ans après la fausse joie de la bulle *Laetentur caeli* (de 1439), soit en 1569, avec le reste du legs fait à cette bibliothèque par Ludovico Beccadelli, archevêque de Raguse et prévôt de Prato (1501-1572). Or ce prélat, sauf en ses dernières années, a vécu dans l'orbite de Venise plutôt que de Florence, et des deux autres manuscrits grecs de même provenance que signale le catalogue de Bandeli, l'un, le *Pluteus LXXXV*, 15, contenant les *Ennéades*, porte la mention d'un possesseur antérieur qui était un procurateur vénitien. Il y a donc de bonnes chances pour que l'archevêque de Raguse se soit procuré son codex du *Contre Eunome* sur le grand marché occidental de manuscrits grecs qu'était Venise, ou à la rigueur dans son diocèse où il tint résidence avec une fidélité digne d'un participant au Concile de Trente [8].

* * *

Le Patmiacus lambda 184. — Jusqu'ici, en tout cas, notre enquête a porté sur des témoins de notre passage très étroitement groupés par toutes leurs caractéristiques textuelles. Nous nous en écartons déjà quelque peu en tournant notre attention vers le codex *Lambda* 184 du Monastère St-Jean-le-Théologien, à Patmos. La première preuve de cette distance est que si l'adverbe est absent et l'incise présente, comme dans les trois manuscrits précédents, le *Patmiacus* comporte aussi, avec une

«*Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft*», t. 10 (1973), pp. 73-85.

8. Il était, au surplus, un ami intime du Cardinal anglais Réginald Pole, (dont il a même écrit une vie en italien, imprimée en tête de l'édition des lettres de celui-ci dans une traduction latine) qui a joué un rôle déterminant dans la publication à Venise en 1535 de l'*editio princeps* des *Ascétiques* et aussi des trois Livres authentiques du *Contre Eunome*; cf. J. GRIBOMONT : *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953, pp. 326-327. Cependant il semblerait que cette édition ait pris appui sur un manuscrit d'une tout autre famille que le *Pluteus IV*, 27, peut-être le *Parisinus* 969 (*Regius quintus* des Mauristes) du XIV[e] ou du XV[e] siècle.

simple interversion des deux mots ὅλως et καὶ, la parenthèse qui vient atténuer, dans le texte donné par les Mauristes, la concession d'une infériorité apparente du Saint-Esprit. Tel quel, le passage, ou plus exactement l'incise, n'a pas été sans susciter des réactions défavorables chez au moins deux lecteurs du manuscrit. Dénoncée dans la marge de gauche (du fol. 281r°) par deux signes d'une encre très noire, qui pourraient être des lettres, par exemple d'un σημείωσαι très déformé (quoiqu'il y en ait déjà un de l'autre côté), mais non pas, semble-t-il, une marque d'expurgation comme un obèle, ladite incise est flanquée dans la marge de droite par une scolie d'écriture bien différente et plus récente (XIVe siècle au plus tôt?) que celle du corps. Le caractère surajouté de cette note est rendu encore plus évident par le fait qu'elle se superpose à un σημείωσαι, celui-là de première main. La réprobation s'y exprime avec une certaine gaucherie: «Ceci est adultère au sujet de la foi, en effet les livres correctement écrits ne sont pas ainsi». En outre dans la marge inférieure un autre lecteur fait chorus: «Réellement (c'est) adultéré, comme tu le vois signifié à l'extérieur»[9]. Il y a donc de bonnes chances pour que ces six mots soient de la même main qu'une inscription apposée sur le premier folio (actuel) du codex par celui qui l'a restauré; or la date de cette bonne action est aussi indiquée: 1829; ce serait presque hier, face à un texte du IVe siècle.

Les marges du manuscrit de Patmos ne contiennent d'ailleurs pas que des protestations à cet endroit crucial, mais aussi, quoiqu'en assez petit nombre, des scolies, ou plutôt les débris d'une espèce de capitulation, qu'on trouve également, et même bien plus fréquemment, dans deux autres codices dont nous allons avoir à faire mention, tous deux reposant dans des bibliothèques athonites. Le texte même du *Patmiacus* a des contacts indéniables avec celui de ces deux manuscrits qui n'offre pas nos variantes, sans du tout s'aligner constamment sur ce *Vatopedi* 68; bref, nous avons affaire ici à un témoin relativement indépendant et d'autant plus intéressant.

9. Τοῦτο νενοθευμένον ἐστὶ περὶ τῆς πίστεως· τά γὰρ ὀρθῶς γραφόμενα τῶν βιβλίων οὐχ οὕτω ἔχει· Ὄντως νενοθευμένον, ὡς ὁρᾷς ἔξωθεν σημειώμενον·

L'Athon. Lavr. B 105. — Comparativement à lui, le manuscrit de la *Grande Lavra* B 105 (= n° 225 du catalogue de Spyridon et Eustratiadis[10]) présente davantage d'affinités avec la branche de la tradition d'abord décrite. Mais la meilleure preuve que ce ralliement n'est pas total, c'est que, dans notre passage, s'il a l'incise litigieuse, il contient également et l'adverbe et la parenthèse, donc est d'un pas plus éloigné que le *Patmiacus* du groupe *Laurentianus*, *Marcianus*, *Parisinus* (= LMN). Maintenant, la seule présence de la «petite phrase» pourrait sembler y avoir déclenché toute une série de réactions de scoliastes nullement harmonieuses comme est censée l'être la sonate de Vinteuil. Il y a d'abord, dès le recto du folio 226, qui porte le début du Livre III, une note dans la marge extérieure (a) qui pourrait être de la même main que le texte et qui dit: «Certains disent que ce livre n'est pas de saint Basile, vu qu'il comporte certaines expressions assez rudes, dont il ne semble avoir fait usage dans aucun de ses écrits». Puis, dans la marge supérieure, d'une main récente et hâtive: «Oui, vraiment, ce discours est apocryphe et non pas du Grand Basile» (b). Quant au verso de ce même folio 226, là où s'étale l'incise, on lit d'abord, encadrant le texte de trois côtés, soit à l'exclusion de la marge intérieure: «Le sage Basile a fait passer dans son camp un raisonnement d'un technicien adverse. Il a en effet concédé par ruse à l'hérésiarque d'admettre dorénavant que l'Esprit est troisième par la dignité et par le rang à partir du Père, et il a détourné cela vers le but qu'il visait lui-même, à savoir le consubstantiel, en fonction de l'exemple des anges. Celui-ci concédé, aucune injure n'est infligée à ce qui est troisième par le rang, dans la mesure où il l'est par référence à ce qui est cause première et par décompte (à partir de lui). C'est qu'aussi bien il n'est pas possible de fournir une notion claire des trois propriétés sans compter chacun (des trois) à part; voilà pourquoi il dit «pour le concéder à tout prendre». Cette scolie

10. Ce catalogue donne aussi une datation précise pour le codex, apparemment d'après une indication qui s'y trouve contenue, mais qui n'est pas très lisible; car, si l'édition imprimée porte 1042, le chiffre, dans l'exemplaire de la Grande Lavra, a été corrigé en 1092, comme nous avons pu le constater sur une copie-xérox de l'Université McGill.

(c) également semble contemporaine du manuscrit et non pas rajoutée après coup, mais prévue dans l'équilibre de la page, ce qui n'est pas le cas des trois autres notes. Deux sont d'une écriture hâtive et presque griffonnée. Celle de la marge supérieure (d), au-dessus de la grande scolie (c), est au surplus biffée; elle dit: «Ici, le Grand Basile se découvre un détestable hérétique, se faisant l'avocat des latins pneumatomaques qui disent que l'Esprit tient l'être du Fils. À moins qu'il n'y ait quelque falsification, ou que le discours ne soit pas authentique, chose que l'on croit également». Dans la marge intérieure le jugement est plus péremptoire encore (e): «tout cela est entièrement blasphématoire et impie». Enfin dans la marge extérieure, entre la scolie (c) et le texte, on a inséré ceci[11], plus régulièrement écrit, quoiqu'avec beaucoup d'abréviations (f): «Pour moi, je crois qu'un tel discours a été adultéré, vu que la piété et la science du Grand Basile y font totalement défaut, et en outre le caractère et surtout le genre juridique de la rhétorique dont il a usé dans les (livres) contre Eunome, et par-dessus tout la dialectique et les raisonnements antithétiques»[12].

11. Le caractère postérieur de l'addition serait encore confirmé, si besoin était, par le fait qu'elle se superpose à plusieurs σημείωσαι de première main, cette dernière indication, ainsi que le signe héliaque, étant très fréquente dans ce manuscrit. Les deux autres signes reconnus par C. Astruc dans plusieurs codices des œuvres oratoires de S. Grégoire de Nazianze (cf. *Analecta Bollandiana*, t. 92, pp. 289-295) le sont beaucoup moins. Mais leur présence à tous est un indice de plus de la présentation très soignée de ce manuscrit, plus, en fait, que celle d'aucun autre du *Contre Eunome* que nous avons pu voir, sauf le *Vatopedinus* 68 dont on va parler à l'instant.

12. Scolie (a): Τινες φασὶ τοῦτον τὸν λόγον μὴ εἶναι τοῦ ἁγίου Βασιλείου διὰ τὸ φέρεσθαι ῥητά τινα ἐν αὐτῷ τραχύτερα εἶναι δοκοῦντα οἷς ἐν οὐδενὶ φαίνεται τῶν ἰδίων συγγραμμάτων χρησάμενος· Scolie (b): Ἀληθῶς νόθος οὗτος ὁ λόγος οὐχὶ δὲ τοῦ μεγάλ(ου) Βασιλ(είου)· Scolie (c): Τρόπον τεχνίτου ἀντιπάλου ὁ σοφὸς μετελήλυθε Βασίλειος ὑπείξας γὰρ τῷ αἱρεσιάρχῃ κατὰ τῷ ἀξιώματι καὶ τάξει τρίτον ἀπὸ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα δῆθεν ἀποδέξασθαι, εἰς τὸ σπουδαζόμενον αὐτῷ τέλος περιέτρεφε τὸ τοῦ ὁμοουσίου κατὰ τὸ τῶν ἀγγέλων παράδειγμα· Τούτου δὲ παρακεχωρημένου, οὐδεμία ὕβρις προστρίβεται τῷ τῇ τάξει τρίτῳ ὅσον τῇ πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀναφορᾷ ἢ ἀπαριθμήσει· οὐδὲ γὰρ δυνατὸν μία λέξει τῶν τριῶν ἰδιοτήτων σαφῆ ἀποδοῦναι τὴν ἐννοίαν μὴ ἑκάστου ἰδικῶς ἀριθμουμένου· διό φησι «ἵν' ὅλως συγχωρήσωμεν»· Scolie (d): Ἐνταῦθα ὁ μέγας Βασίλ(ειος) κάκισ-

Ainsi la majorité de ces six scolies témoigne d'une méfiance, d'un rejet du livre III : seule la scolie encadrante (c) constitue un plaidoyer en sa faveur; elle répond sans doute déjà aux hésitations sur l'authenticité dont (a) se fait l'écho et atteste la présence de la parenthèse ainsi que le prix attaché à la nuance introduite par cette dernière dans le texte de Basile. Mais en rigueur de terme, seule la scolie (d) biffée prend offense très précisément de l'incise, désignant par leur nom les fauteurs de cette pensée malsaine. Tout le reste semble en avoir plutôt à la totalité du «discours» du livre. Et de fait, pour comprendre qui est visé, nous disposons, au moins dans le cas des scolies anciennes (a) et (c) d'une contre-épreuve, en l'espèce le *Vatopedinus 68*.

Le Vatopedinus 68. — Ce manuscrit, qui pourrait être à peu près contemporain du *Lavra B 105*, à moins qu'on ne se fie aux indications du catalogue d'Eustrates et Arcadios qui le placent carrément au XIIe siècle, donne le même texte que les Mauristes dans les trois cas examinés ici (avec seulement l'interversion d'ὅλως et de καὶ dans la parenthèse). Mais il n'en porte pas moins dans ses marges, au folio 258 recto, les deux scolies anciennes du codex de Lavra. Il a d'ailleurs plusieurs autres traits communs avec lui, dont un qui nous concerne ici plus directement, à savoir une scolie dans la marge en face du début du livre IV (au folio 264r), qu'on retrouve dans Lavra (fol. 231v) et qui explique que sur ce livre *aussi* les opinions diffèrent, les uns l'attribuant à S. Basile, les autres y contredisant, mais *sans l'accuser de contenir quoi que ce soit de malsonnant* [13]. Un

τος αἱρετικὸς εὑρίσκεται, πνευματομάχοις Λατίνοις συνηγορ(ῶν) ἐκ τοῦ Υἱοῦ λέγ(ων) τὸ εἶναι ἔχειν τὸ Πνεῦμα εἴπερ μὴ νόθευσίς τις ἐστιν ἢ ὁ λόγος οὐχὶ γνήσιος αὐτοῦ τυγχάνοι, ὃ καὶ πιστεύεται. Scolie (e) : Ὅλον τοῦτο βλάσφημον καὶ δυσσεβές· Scolie (f) : Ἐγὼ τοῦτον τὸν λόγον νενοθευμένον εἶναι πιστεύω πάμπολυ καὶ τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ μεγάλου Βασιλ(είου) λειπόμενον ἔτι δὲ καὶ τοῦ χαρακτῆρος καὶ μάλιστα τοῦ δικαστικοῦ εἴδους τῆς ῥητορικῆς ᾧ ἐχρήσατο ἐν τοῖς κατ᾽ Εὐνομίου ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ διαλεκτικοῦ καὶ τῶν ἀντιθετικῶν συλλογισμῶν.

13. Le P. Hayes donne le texte grec de cette scolie à la p. 26 de son livre. Elle est passée aussi, de même que celles du début du livre III, dans cette copie du *Vatopedinus* 68 qu'est le *Vatopedinus* 58 et dans le *Parisinus* 956 (*Regius quartus*

contraste est évidemment établi avec le livre III, qui fait difficulté aussi et surtout au plan doctrinal.

Signalons encore, comme trait commun à *Lavra* B 105 et *Vatopedi* 68, la présence d'une sorte de vedettes résumant le sens d'un développement ou mettant en relief un point remarquable (d'où la fréquente apparition du ση(μείωσαι) accompagnant ces notes). Nous avions trouvé déjà quelques unes de ces vedettes, mais à l'état de débris, dans le codex de Patmos. Elles sont passées en presque totalité, à la différence des scolies précédemment décrites, dans le *Vaticanus* 408, très proche allié du *Vatopedinus* et aussi, chose plus curieuse, dans un manuscrit de Milan: *Ambrosianus* E 10 Inf. (= n° 1011) qui se range, lui, de façon absolument décidée et constante, du côté du groupe L M N (si décidée même qu'on a parfois voulu en faire une copie du *Marcianus* 58, ce qui nous paraît impossible). Remontant au Xe, voire au IXe siècle, ce codex est un témoin de plus de la diffusion ancienne d'un type de texte bien caractérisé, celui où figurent nos trois variantes. Il ne peut cependant être catégoriquement invoqué en faveur de celles-ci vu qu'il est mutilé du IIe livre à partir de 625,22 et de tout le troisième livre. Cependant, les probabilités pour qu'il ait été là comme ailleurs d'accord avec L M N sont évidemment considérables. On peut aussi supputer que l'amputation a lieu bien trop haut pour être autre chose qu'accidentelle et non pas inspirée par la méfiance envers l'étrange doctrine du IIIe Livre.

Le Monacensis 466 (= F). — Reste un ultime manuscrit dont il nous faut faire état ici, qui constitue un cas singulier. Ce *Monacensis* 466 (F dans la description du P. Hayes) ne comprend, dans la partie qui nous occupe (mais qui a été reliée aux XVe-XVIe siècles avec une suite plus récente et d'autre tradition), que les trois premiers livres. Or nous connaissons deux autres cas de contenu pareillement délimité: le *Palatinus*

des Mauristes), cf. fol. 188v et 189r de ce dernier. Garnier, d'ailleurs, mentionne la scolie au sujet du livre IV au début de celui-ci, attestant sa présence dans le *Regius quintus* (*Parisinus* 969), mais il ne daigne pas souffler mot des scolies relatives au livre III. Le P. Hayes résume la situation à propos du livre IV par ces mots: «The disputants ... could find no quarrel with the content».

Vaticanus 216 et le *Laurentianus Pluteus* LXXXVI, 72; notre codex de Munich présente avec eux d'étroites affinités, surtout avec le *Laurentianus* qu'on peut presque considérer, même par la date, comme son frère jumeau. Ces deux autres manuscrits offrent sans problème dans le passage qui nous intéresse le texte courant et primitivement le *Monacensis* en faisait autant[14]. Mais voilà qu'une autre main a inscrit l'incise dans la marge supérieure (du folio 57v), en l'accompagnant dans la marge intérieure de la phrase suivante, en guise de préambule: «Nous avons trouvé ceci dans un autre (codex) plus ancien, disposé de la sorte, et à cause de cela nous l'avons écrit ici»[15]. Que peut-on, à présent, conjecturer au sujet de cet interpolateur? D'abord qu'il s'agit d'un scribe assez peu cultivé: la confusion des prépositions εἰς et ἐν, sans doute aussi l'emploi de la forme εὕραμεν, la relative grossièreté du graphisme paraissent en faire foi. D'autre part, quoique le codex F ait été assez diligemment révisé (élimination de ν euphoniques superflus, correction de confusions de voyelles vulgarisantes comme entre ει et η) et qu'il porte, surtout au livre II, quelques annotations marginales (mais nullement parallèles à celles signalées plus haut dans les manuscrits de Vatopédi, Lavra ou Patmos), il n'y a pas

14. Au risque de nous lancer dans une généralisation audacieuse, nous dirions que cela nous paraît au moins un indice au sujet du type de texte que peut offrir le *Mosquensis* 127, que nous n'avons pu examiner. Ce manuscrit, du XIe siècle, et provenant d'Iviron, d'après le catalogue de Vladimir, n'a jamais contenu que les trois premiers livres, suivis du *Traité sur le Saint Esprit* comme dans F et K (le manuscrit de Florence, *Pluteus* LXXXVI 72). Ne peut-on donc supposer que notre passage s'y présente comme dans les autres manuscrits à trois livres? Quant à l'autre manuscrit de Moscou: *Vladimir*, n° 122, il faudrait pouvoir le collationner pour simplement conjecturer ce qu'a pu être le texte du livre III: ce dernier, en effet, a disparu soit parce qu'il venait en fin de volume soit parce qu'il a été intentionnellement supprimé. (Le codex du Xe siècle, en parchemin, est originaire du monastère de Galésion, violemment opposé à l'Union au temps de Michel VIII [cf. H.G. BECK, *Kirche und Literatur im byzantinischen Reich*, Munich. 1959, p. 210]). Remarquons encore qu'avec la présence du *Laurentianus Plut.* LXXXVI, 72, la Médicéenne est juste dans la même position que la Marcienne: deux manuscrits du *Contre Eunome* offrant chacun l'un des deux types de texte.

15. Εὕραμεν τοῦτο εἰς ἕτερον παλαιότερον οὕτω κείμενον, καὶ διά τοῦτο γεγράφαμεν ἐνταῦθα.

d'indice que le scribe de l'incise ait étendu ses soins au-delà du folio où se lit ce début du Livre III; nulle part notamment il n'est fait allusion à quelque recours à un autre manuscrit. Sur ledit folio cependant, un peu plus bas que l'incise, au-dessus de la ligne, il insère deux additions qui, à notre connaissance, ne se retrouvent dans aucun autre manuscrit; elles font nettement allusion à l'incise et en développent la tendance théologique[16]. À leur propos, le scribe n'invoque pas explicitement l'autorité d'un exemplaire plus vieux. Mais il fait en marge une remarque ambiguë: «Je crois qu'il y a une idée qui manque»[17]. Cela se réfère-t-il au texte primitif et veut-il constituer une excuse pour ces insertions? Ou bien est-ce au contraire un aveu qu'un hiatus dans le sens est causé par ces deux membres de phrase surajoutés, mais que, les ayant trouvés dans le même codex que l'incise, l'interpolateur n'ose pas les négliger? Nous ne saurions en décider; signalons simplement pour en finir avec F, que ni l'adverbe ni la parenthèse n'y ont fait l'objet d'une tentative de suppression.

* * *

Avec ce *Monacensis* en tout cas, qui rajoute l'incise «latinophrone», nous avons bouclé le cercle tracé à partir du *Parisinus* 500 qui la cancelle. En cours de route, nous n'avons découvert que trois manuscrits qui aient au complet les trois variantes déclarées fantomatiques par Dom Garnier; deux autres cependant en ont deux ou une, de sorte que la seule vraiment importante doctrinalement est présente dans le texte originel de cinq témoins. Parmi ces cinq, deux au moins, celui de Florence et celui de Venise, sont très anciens et appuient l'affirmation de Bessarion, au moins pour ce qui est de l'antériorité de ces variantes par rapport à la grande querelle. Deux autres, de date un peu moins haute, sont encore dans des lieux où il est peu probable qu'ait jamais pu s'exercer une influence latine: à

16. Ligne 13, après εἰκότως: καὶ τῇ φύσει λέγοιτο τρίτον. Ligne 14, après δῆλον: ὅθεν τὸ εἶναι ἔχει.

17. Οἶμαι ὅτι λείπει τις ἔννοια.

Patmos et à la Grande Lavra. L'un des deux premiers, le *Marcianus* 58, n'est sorti du domaine hellénique — nous pouvons nous en tenir pour assurés — qu'après le Concile de Florence.

En contrepartie, il faut dire qu'il existe des manuscrits à peu près aussi vieux qui ont le texte proposé par les Mauristes: le *Marcianus* 66 et aussi un codex de la Vaticane dont nous n'avons pas encore parlé, car il ne présente aucun problème, du moins de ce point de vue, le *Palatinus* 216, lequel doit remonter à la fin du IXe ou au début du Xe siècle (et qui est d'ailleurs probablement d'origine italo-grecque).

On doit se rappeler aussi que l'unique manuscrit de la version syriaque l'Add. 17145 (= 548 du catalogue de Wright) se range entièrement, au moins pour le passage, du côté du texte des Mauristes. Il fait remonter pour nous l'attestation de ces leçons au minimum d'un bon siècle, ce codex étant d'une main du VIIIe ou du IXe siècle d'après Wright (p. 418); et la traduction peut, évidemment, être bien plus ancienne que le manuscrit[18].

Ce dernier témoignage est-il absolument décisif? Nous n'en sommes pas tout à fait certains, car pour le reste du texte, autant que nos sondages et le voile d'une langue sémitique nous aient permis de nous en rendre compte, le syriaque suit son chemin avec indépendance, rejoignant tantôt un groupe de manuscrits grecs tantôt l'autre. Ne faut-il pas dire alors qu'au moment où la version a été faite, le texte était déjà passablement diversifié et qu'au début du Livre III comme ailleurs, il pouvait avoir déjà plusieurs formes? La très maigre tradition indirecte remontant à cette époque le suggérerait aussi. À la limite, on pourrait même admettre que S. Grégoire de Nysse a corrigé certains manuscrits d'une œuvre fraternelle qui pouvait, après

18. Et il nous semble qu'il y a des chances qu'elle le soit, car l'Orient, après les invasions arabes, n'a pas dû prendre grand intérêt au *Contre Eunome*; à preuve, le fait qu'on n'en découvre aucun manuscrit grec dans les fonds de Jérusalem ou du Sinaï. La version syriaque pourrait-elle passer pour notre seul témoin du texte qui avait cours dans ces régions orientales?

tout, passer pour un écrit de jeunesse ou qu'il en a connu des copies diversifiées à partir de la sténographie primitive [19].

De toute façon la complexité de la tradition est telle qu'on ne saurait régler le problème par une application rigide de l'axiome critique *lectio brevior potior*, laquelle impliquerait la suppression de l'incise, mais aussi de l'adverbe et de la parenthèse [20]. Quant à conjecturer au contraire que, durant une période très précoce encore de sa carrière théologique, Basile aurait subi assez l'influence d'un schème hiérarchique de la Trinité pour admettre un instant entre le Fils et l'Esprit les mêmes rapports qu'il avait posés entre le Père et le Fils (au Livre I où il interprète tout carrément *Jn* 14,28 en fonction du rôle d'ἀρχή et αἰτία de l'un vis-à-vis de l'autre: cf. 568 B) et supposer qu'en même temps, effrayé par l'audace de sa pensée, il ait cherché à l'atténuer (par l'adverbe et la parenthèse), que plus tard lui ou son frère aurait purement et simplement éliminé l'incise, cela ne relève pas de la critique textuelle [21]. Tout ce que

19. S. Grégoire de Nysse affirme, par exemple, que son frère n'a pas employé le qualificatif de «Galate», effectivement erroné, à propos d'Eunome, qu'il ne trouve pas le terme dans le manuscrit dont il se sert: cf. éd. W JAEGER de Grégoire (Leyde, 1960), t. I, pp. 57-58 § 105. Or seul un petit nombre de codices basiliens, plutôt récents et de moindre autorité, omettent l'épithète en 500,33, probablement pour ne pas avoir à imputer une erreur à un Père de l'Église. L'adjonction de deux livres pseudobasiliens aux trois authentiques, sans doute à une date très haute, est un autre indice des perturbations qu'a pu subir le texte au cours de son histoire. Quant à l'idée que les sténographes d'Eustathe ont pris sous dictée un *Contre Eunome* élaboré assez difficultueusement par un Basile encore sans expérience, cf. la lettre 223,5 de celui-ci, avec l'interprétation qu'en donne H. DE RIEDMATTEN, in: *J. Th. St.*, n.s., t. 8 (1957), p. 60, n. 2.

20. Cela même si en d'autres passages, selon toute apparence, les Mauristes ont dû trop facilement accepter la leçon longue, autrement dit accepter dans leur texte des interpolations non basiliennes.

21. Le degré de probabilité de cette hypothèse est malgré tout assez faible. Si la très ancienne tradition indirecte semble suggérer quelques divergences fort précoces, on peut, pour l'ensemble du texte, considérer comme particulièrement satisfaisants deux manuscrits qui n'ont pas l'addition, le *Vatopedinus* 68 et le *Vaticanus* 408, auxquels il a été fait allusion plus haut. On peut aussi, au prix de quelques contaminations supposées, bâtir un stemma qui rende compte de l'introduction des variantes en cause à partir de la divergence entre l'ancêtre des manuscrits qui les présentent et celui du syriaque. Il faut maintenir en revanche que cette introduction, survenue en Orient, est antérieure au IXe siècle, partant

celle-ci peut peut-être faire en l'occurrence, c'est de montrer que la divergence de leçons n'est pas née de manipulations frauduleuses liées à la controverse qui déchira l'Église médiévale. N'est-ce pas, à tout prendre, un résultat plutôt irénique?

M.G. DE DURAND, O.P.

SUMMARY. — *In the* Filioque *controversy, three phrase-members of the third book of St. Basil's* Contra Eunomium *were the most discussed texts during the Council of Florence. The manuscripts submitted by the Latins carried quite clearly the affirmation of the dependance of the being of the Holy Spirit on the being of the Son, but its formulation was curious. The Greeks' manuscripts left out the passage favourable to the Latins but contained traces of difficulty. The author undertakes a systematic examination of the manuscripts. In their edition of St. Basil, the Maurists had only used the Paris mss. and retained the shorter version. After examination of mss.* Paris Gr. *500,* Marcianus *58 and* Laurentianus Pluteus *IV, 27, the author turns his attention to the following mss.:* Patm. Lambda *184, an interesting witness as it is relatively independant;* Athon. Lavr. *B 105, of which six scholia witness to a mistrust of the text;* Athon. Vatop. *68, which offers the shorter text but with part of the scholia and annotations contained in* Laur. *B 105;* Monacensis *466. It appears from this examination that two very old witnesses which are anterior to the controversy have the addition favourable to the Latins as well as two others where Latin influence could hardly have made itself felt. But there are also mss. which are about as old which have the shorter text, as have Vat. Palat. 216 and the Syriac version. It would seem therefore that the two ms. traditions go back to a very early date, or at any rate to well before the controversy.*

à toute querelle gréco-latine en ces domaines et à toute intervention possible de faussaires latins. Ces conclusions résultent de nos travaux préparatoires à la parution imminente d'une édition critique du *Contre Eunome* par le P.B. Sesboüé, S.J., dans la collection «Sources Chrétiennes».

L'Orthodoxie de rite occidental en Europe et aux États-Unis

Bilan et perspectives

A l'instar de l'Église catholique romaine, l'Église orthodoxe a toujours affirmé être l'Église «une, sainte, catholique et apostolique» du Credo. Conformément à cette proclamation, et malgré le nationalisme religieux dont elle ne souffre encore que trop, elle refuse donc en principe d'identifier purement et simplement «orthodoxe» et «oriental», comme si l'Orthodoxie pouvait être réduite à une simple forme culturelle du Christianisme. Cependant, il est indéniable que, depuis le XI[e] siècle au moins, l'Orthodoxie s'est trouvée confondue *de facto* avec l'Orient gréco-slave, tout comme le Catholicisme s'est longtemps identifié avec l'univers latin. Simultanément, un processus parallèle d'uniformisation liturgique était arrivé à son terme dans les deux parties de la chrétienté: en Occident, le rite romain s'était imposé presque partout tandis qu'en Orient le rite byzantin avait fini par supplanter tous les autres usages (qui ne subsistèrent que dans les Églises séparées — monophysites et nestorienne — sous domination arabe). Les deux Églises se trouvaient ainsi confinées dans un seul univers culturel, ce qui ne pouvait que nuire à la manifestation plénière de leur catholicité.

Lorsqu'elle eut perdu tout espoir de réaliser à plus ou moins court terme l'union avec l'Orient byzantin et non-chalcédonien, l'Église catholique tenta de remédier à cet état de choses par ce qu'on a appelé, avec une nuance originairement péjorative, le mouvement «uniate». Certes, l'existence d'un «catholicisme de rite oriental» n'a longtemps été considérée, dans certains milieux romains, que comme une concession par rapport à l'idéal de complète latinisation, voire comme un moyen de prosélytisme facile vis-à-vis des chrétiens orientaux séparés de Rome.

Mais, dès la fin du XIXe siècle, les pontifes romains affirmèrent de plus en plus nettement la valeur intrinsèque des rites orientaux; en 1894, le pape Léon XIII déclarait solennellement: «La sauvegarde des rites orientaux est plus importante qu'on ne pourrait le penser... Il n'existe probablement pas de signe plus admirable de la catholicité de l'Église que cette parure unique que lui confèrent les différentes liturgies avec leurs langues antiques et vénérables... C'est en quelque sorte une nouvelle adoration des mages qui viennent de différentes régions d'Orient pour rendre hommage au Christ nouveau-né»[1].

De même, en Orient, un certain nombre de théologiens et de hiérarques reconnurent progressivement le caractère légitime et même désirable de la pluralité des rites et l'impossibilité de cantonner l'Orthodoxie dans un univers exclusivement oriental. L'idée d'une «Orthodoxie occidentale» commença à faire son apparition, coïncidant d'ailleurs avec l'entrée plus ou moins timide de l'Église orthodoxe dans le mouvement œcuménique. C'est sur ce plan que se rencontrèrent alors l'Église orthodoxe et certaines dissidences d'origine catholique ou anglicane. En effet, un champ d'expansion privilégié pour cette «Orthodoxie occidentale» semblait se trouver parmi les chrétiens insatisfaits par l'une ou l'autre forme du Catholicisme romain ou de l'«Église établie»...

La question de l'Orthodoxie occidentale ne se limite cependant pas aux relations de l'Église orthodoxe avec les «Églises catholiques non romaines». Elle s'inscrivit dès l'origine dans un contexte œcuménique beaucoup plus vaste qui conduit actuellement à considérer de plus en plus comme dépassée la problématique simplement «uniate»[2]. D'autre part, comme nous le

1. Encyclique *Orientalium dignitas* (30 nov. 1894).

2 Le terme «Orthodoxie occidentale» prend alors une tout autre signification. Voir à ce sujet la brochure de L ZANDER, *L'Orthodoxie occidentale*, Paris, 1958, 52 p., et l'analyse détaillée de celle-ci par O ROUSSEAU dans son article *L'Orthodoxie occidentale*, in *Irénikon*, 31 (1958), pp. 308-335 (le dialogue entre L. Zander et O. Rousseau s'est d'ailleurs poursuivi dans *Irénikon*, 32 (1959), pp. 239-248). Dans cette étude, nous entendons l'expression «Orthodoxie occidentale» au sens strict d'«Orthodoxie de rite occidental», sans rejeter pour autant les significations plus larges qu'elle peut revêtir.

verrons, l'émergence d'Églises orthodoxes occidentales n'est pas la conséquence d'un prosélytisme orthodoxe; au contraire, on peut penser que l'Orthodoxie, surtout grecque, se montra souvent excessivement réservée, voire indifférente, à l'égard de certains chrétiens d'Occident qui auraient souhaité s'unir à elle. On ne peut donc parler d'un «uniatisme orthodoxe» similaire à, ou concurrent de l'uniatisme catholique, car les deux mouvements ont des origines et des caractères nettement différenciés.

Ceci dit, voyons maintenant comment est née cette idée d'Orthodoxie occidentale et quelles furent ses réalisations historiques[3].

La Préhistoire (XVe-XVIIIe s.)

Le concile de Florence (1438-1439) devait être la dernière tentative d'envergure de réconciliation entre l'Orient et l'Occident. Après la prise de Constantinople par les Turcs, le 29 mai 1453, les deux parties de la chrétienté se développeront désormais parallèlement, sans plus guère se soucier l'une de l'autre.

3. Nous suivrons pour l'essentiel l'excellent article de D. F. ABRAMTSOV, *A Brief History of Western Orthodoxy in Modern Times*, in *One Church*, 15 (1961), pp. 226-236, 295-305 et 355-365, malheureusement dépourvu de toute référence bibliographique. Cf. aussi W. S. SCHNEIRLA, *The Western Rite in the Orthodox Church*, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 2 (1958), n° 2, pp. 20-46 (qui, lui, comporte un certain nombre de références) et A. KELLIHER, *U.S. Orthodox-Western Rite*, in *Unitas*, 15 (1963), pp. 275-284. Sur les dissidences d'origine catholique et les «petites Églises», on se rapportera à P. ANSON, *Bishops at large*, Londres, 1964, 593 p.; H. BRANDRETH, *Episcopi vagantes and the Anglican Church*, 2e éd., Londres, 1961, XVIII + 140 p., et J.-M. HORNUS, *Les petites Églises catholiques non romaines*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 50 (1970), pp. 155-180 et 263-293. Pour resituer certains des événements évoqués dans un contexte œcuménique plus large, voir A. PAUL, *L'Unité chrétienne. Schismes et rapprochements*, Paris, 1930, pp. 284-310, et surtout les articles richement documentés de G. FLOROVSKY, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910*, in *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*, ed. by R. ROUSE and S. C. NEILL, Londres, 1954, pp. 171-215 (reproduit partiellement mais avec de plus amples références in ID., *L'Œcuménisme au XIXe siècle*, in *Irénikon*, 27 (1954), pp. 241-274 et 407-447), et C. LIALINE, *Anglicanisme et Orthodoxie. Quelques aperçus sur leurs relations*, in *Istina*, 3 (1956), pp. 32-98 et 183-190. (Par la suite, nous citerons ces ouvrages et articles simplement par le nom de leurs auteurs).

Un peu auparavant cependant, à la fin de l'année 1451, arriva à Constantinople un certain Constantin Anglikos Platris, messager non officiel des hussites utraquistes de Prague qui souhaitaient parvenir à une entente avec l'Église byzantine pour y trouver un appui dans leur lutte contre Rome. Il entra aussitôt en relation avec le parti hostile à l'Union de Florence, dirigé par le futur patriarche de Constantinople Gennadios Scholarios. Peu après, il se convertit à l'Orthodoxie et fit une profession de foi publique violemment anti-latine dans une église proche de Sainte-Sophie, devant un grand concours de peuple rassemblé pour la circonstance. En janvier 1452, il repartait pour Prague porteur d'une lettre adressée par «la très sainte Église de Constantinople, mère et maîtresse de tous les vrais croyants, aux éminents frères et fils aimés en Christ de la nation tchèque» qui invitait ses destinataires à l'union avec l'Église orthodoxe; celle-ci une fois conclue, on leur enverrait des prêtres et des évêques pour les instruire et subvenir à leurs besoins spirituels, mais qui seraient fort indulgents sur la question des rites ecclésiastiques. Les administrateurs du consistoire utraquiste de Prague envoyèrent une réponse peu compromettante à ces propositions le 29 septembre 1452; pour diverses raisons, politiques et doctrinales, les dirigeants hussites ne tenaient guère à susciter, au sein de leur mouvement, de nouvelles querelles théologiques en discutant de manière trop approfondie avec les Grecs. Ils n'avaient d'ailleurs jamais songé, semble-t-il, à une véritable union avec l'Église orthodoxe mais espéraient seulement que celle-ci leur consacrerait un évêque afin de conserver la succession apostolique. La chute de Constantinople quelques mois plus tard mit définitivement fin à ces timides négociations[4].

Pendant le siècle qui suivit, aucun rapport ne put exister entre l'Église orthodoxe sous domination ottomane et la chrétienté occidentale. La Réforme protestante devait cependant amener

4. Sur cet épisode, cf. M. PAULOVA, *L'empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople*, in *Byzantinoslavica*, 14 (1953), pp. 158-225 (sp. pp. 168-175 et 208-223), et FLOROVSKY, *The Orthodox Churches...*, pp. 172-175.

une reprise temporaire bien qu'un peu marginale des relations puisque, en 1559, Mélanchton envoyait une traduction grecque de la Confession d'Augsbourg au patriarche de Constantinople Joasaph II. En 1573, des théologiens de Tübingen reprirent le dialogue avec son successeur Jérémie II, mais celui-ci y mit fin en 1581 : les options de la Réforme étaient par trop différentes de l'Orthodoxie traditionnelle et l'Église orthodoxe n'était pas prête pour une confrontation en profondeur avec le Protestantisme[5].

Le dix-septième siècle ne vit que le renforcement de chacun sur ses positions dans une relative coexistence pacifique. Mais en 1689 eut lieu dans l'Église d'Angleterre le schisme des Non-Jureurs: une partie du clergé anglican avait en effet refusé le serment de fidélité au roi Guillaume III et à la reine Marie, les souverains qui avaient détrôné le roi Jacques II en 1688. Ces dissidents maintenaient dans leur théologie la tradition des *Caroline divines* qui avaient toujours été intéressés par la tradition orientale et la patristique grecque; certains évêques parmi eux avaient même été en contact auparavant avec l'Église orthodoxe. Aussi, profitant de la visite en Angleterre du métropolite Arsène, du Patriarcat d'Alexandrie, en 1712, une partie des Non-Jureurs entamèrent des pourparlers avec les patriarches orientaux en vue d'une union avec l'Église orthodoxe. Ils demandaient une liturgie occidentale (en l'occurence le missel d'Édouard VI de 1549, révisé sur la base de liturgies plus anciennes) mais aussi certaines concessions en matière doctrinale (à propos du culte de la Vierge et des saints, de la présence réelle, etc.). Les patriarches orientaux répondirent en 1718 que, s'ils étaient disposés à étudier et à approuver le rite anglais proposé, ils ne pouvaient céder d'un pouce en matière de foi. En 1723, dans une seconde épître adressée «aux très honorés et bien-aimés en Christ, les archevêques, évêques et très honorable

5. Sur les relations entre Orthodoxes et Protestants au XVI[e] s., voir P. RENAUDIN, *Luthériens et Grecs Orthodoxes*, Paris, 1903; E. BENZ, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg, 1949; FLOROVSKY, *The Orthodox Churches...*, pp. 177-179, et le récent article de A.-M. BOTTON, *La Confession d'Augsbourg et les Églises d'Orient*. Bref aperçu historique, in *Unité Chrétienne*, n° 59 (1980), pp. 53-58.

clergé de l'Église anglicane», ils déclaraient, avec une largeur d'esprit assez remarquable pour l'époque: «En ce qui concerne la coutume et l'ordre ecclésiastique, ainsi que la forme et la discipline d'administration des sacrements, ce seront là choses faciles à régler une fois l'unité atteinte. Car il ressort avec évidence de l'histoire ecclésiastique qu'il y a eu des coutumes et des règles différentes selon les lieux et les Églises et que cependant l'unité dans la Foi et la Doctrine est restée inébranlable»[6].

Comme les Non-Jureurs n'étaient pas prêts à accepter la foi orthodoxe dans son intégralité et que les patriarches orientaux refusaient de poursuivre la discussion avec eux dans ces conditions, cette tentative d'union échoua. Mais cette affaire fut l'occasion pour l'Église orthodoxe d'accepter pour la première fois de façon officielle le principe d'une Orthodoxie de rite occidental et de préciser une nouvelle fois sa position face à la Réforme protestante[7].

A la même époque, en France, une démarche semblable mais de moindre importance fut faite par un groupe de professeurs jansénistes de Paris, opposés à la bulle *Unigenitus* (1713). En 1717, à l'occasion de la visite du tsar Pierre le Grand à la Sorbonne, le docteur Laurent-François Boursier rédigea un *Mémoire à Pierre le Grand pour la réunion de l'Église russe à l'Église latine*, pétri d'idées gallicanes. Ces docteurs de la Sorbonne ne nourissaient pas, semble-t-il, d'intérêts spéciaux pour la tradition orthodoxe dont ils n'avaient probablement que de vagues notions. Ce qui les intéressait était de trouver des alliés dans leur lutte contre la papauté afin de renforcer leur position par rapport à Rome. La conversion de l'Église russe à leurs vues aurait pu leur permettre de faire d'une pierre deux

6. Cité in ABRAMTSOV, p. 231, et SCHNEIRLA, pp. 22-23.

7. Sur les relations entre les Non-Jureurs et l'Église orthodoxe, voir H.W. LANGFORD, *The Non-Jurors and the Eastern Orthodox*, in *Eastern Churches Review*, 1 (1966-67), pp. 118-131, qui donne toute la bibliographie désirable. Voir aussi L. PETIT, *Entre Anglicans et Orthodoxes au début du XVIIIe siècle (1716-1725)*, in *Échos d'Orient*, 8 (1905), pp. 321-328; LIALINE, pp. 50-51, et FLOROVSKY, *The Orthodox Churches...*, pp. 190-193. Documents complets dans MANSI, t. XXXVII, col. 369-624.

coups: d'une part, en ramenant tout un peuple à l'unité, ils auraient bien mérité de l'Église, et d'autre part, ce peuple converti, initié aux principes gallicans, aurait pu être embauché dans leur campagne contre les prétendues usurpations de Rome. A ce projet quelque peu chimérique, les évêques russes répondirent en 1718 que, pour la réunion des Églises, la convocation d'un concile précédé par des conférences serait nécessaire. L'affaire en resta là [8].

En 1728 cependant, l'abbé Jacques Jubé (1674-1745), janséniste fervent et gallican convaincu, rallié depuis peu à l'Église d'Utrecht qui venait de faire schisme avec Rome, fut chargé de reprendre les négociations entamées par Boursier et ses amis. Muni des pleins pouvoirs apostoliques par l'archevêque d'Utrecht et attaché comme chapelain à une dame de la noblesse russe devenue catholique dans l'Église de Hollande, il alla plaider la cause des «appelants» en Russie même. Pas plus que les professeurs de la Sorbonne, il ne songeait évidemment à établir en Europe une hypothétique Orthodoxie occidentale; il espérait plutôt parvenir à «détacher la Russie de l'Église byzantine, sans l'attacher entièrement à l'Église catholique, et la transformer en un patriarcat gallican» [9]. Mais, à la suite de la mort du tsar Pierre II en 1730, la disgrâce de ses protecteurs moscovites le contraignit à quitter la Russie peu de temps après, sans qu'il ait rien pu obtenir [10]. Ces piètres résultats mirent un terme, pour près d'un siècle et demi, aux relations qui auraient pu s'établir entre l'Église gallicane et l'Église d'Utrecht d'une part, et l'Orthodoxie russe d'autre part.

Toutes ces intrigues politico-religieuses n'aboutirent donc à aucun résultat concret. Leurs initiateurs faisaient du reste appel à l'Église orthodoxe moins par souci de retrouver la tradition de l'Église indivise que pour renforcer leur propre position ecclésiastique. Il faudra attendre le milieu du XIX[e] siècle pour que

8. Sur cette démarche, cf. P. PIERLING, *La Sorbonne et la Russie (1717-1747)*, Paris, 1882; FLOROVSKY, *The Orthodox Churches...*, p. 190 et *DHGE*, t 10, col. 253.

9 P. PIERLING, *op. cit*, p. 137

10. Sur Jubé et son expédition en Russie, voir P. PIERLING, *op. cit.*, et *DTC*, t. VIII/2, col. 1580-1581.

l'œcuménisme, dégagé de ces basses considérations temporelles, envisage la question d'un rapprochement avec l'Orient d'une manière plus authentique et moins ambiguë.

L'Église orthodoxe et le Mouvement d'Oxford

Les années qui précédèrent 1850 furent marquées par un renouveau théologique considérable dans plusieurs pays. Un des événements les plus marquants de ce renouveau fut le «Mouvement d'Oxford» au sein de l'Anglicanisme, dont les protagonistes sont habituellement désignés sous le nom de «Tractariens»[11]. Très préoccupés de rétablir l'unité de l'Église, ces derniers commencèrent à se tourner vers l'Orthodoxie dans le courant des années 1840. Déçu par l'intransigeance romaine, le chef de file du mouvement, Edward Pusey (1800-1882), écrivait en 1840: «La communion avec Rome est impossible. Mais pourquoi ne l'aurions-nous pas avec l'Église orthodoxe grecque? Nous repousserait-elle, devrions-nous nous tenir à l'écart d'elle? Ne serait-il pas naturel que ceux qui ne sont pas ralliés à Rome apprécient d'être renforcés grâce à des relations avec nous et appuyés par nous? On peut certainement espérer qu'ils seraient heureux d'être réunis à une autre grande Église chrétienne, pourvu que nous n'insistions pas sur le *Filioque*»[12]. On le voit, il ne s'agissait nullement dans l'esprit de Pusey de constituer en Angleterre une Orthodoxie occidentale mais tout au plus d'établir entre l'Église anglicane et l'Église orthodoxe une certaine intercommunion, sur la base de la fameuse «théorie des branches». C'est dans ce contexte que prend place l'«épisode Palmer».

(*A suivre*) Alexis VAN BUNNEN

11 Pour une présentation des Tractariens (avec bibliographie), cf FLOROVSKY, *L'Œcuménisme..* , pp. 252-258

12. Pusey au Rd Harrison, le 21 février 1840 (cité in FLOROVSKY, *L'Œcuménisme* .., p 255).

SUMMARY. — *In the first part of his study on Orthodoxy of Western Rite, the Author starts by retracing its pre-history from the XVth to XVIIIth century. He mentions the contacts between the Hussites and then the Reformers with Constantinople and then the contacts between the Anglican Nonjurors and the Jansenists of Paris with the Orthodox Patriarchs or with the Russian Church. Abbé Jacques Jubé deserves a special mention. In the Oxford Movement some of its members, amongst whom were William Palmer of Magdalen College, turned towards Orthodoxy.*

COMPLÉMENT À L'ARTICLE DU P. YVES CONGAR (pp. 25 ss.).

Au moment du tirage, le P. Congar nous demande d'insérer les précisions qui suivent:

«Je désire apporter ces précisions au texte de mon article des notes 30 et 31:

»1° S. Ambroise ne parle pas du concile de 381 sous l'aspect dogmatique, qu'il semble ignorer, mais seulement pour les désignations aux sièges de Constantinople (il était pour Maxime le Cynique, que le canon 4 déclare faux évêque!) et d'Antioche (il était pour Paulin).

»2° Dans la lettre de Damase que donne Sozomène il n'est pas question du Symbole de Constantinople, qui n'est pas attesté avant Chalcédoine, mais de la doctrine de la pleine divinité consubstantielle de l'Esprit».

La Lettre de saint Arsène

«Personne ne doute que Nicéphore n'ait eu raison d'écrire que la gloire de Saint Arsène est répandue dans toute la terre habitable. Tous ceux qui ont quelque connaissance de l'histoire des solitaires ont admiré en lui un esprit de pénitence, de retraite, et d'humilité, que l'on peut dire n'avoir point d'exemple». C'est par ces mots que Lenain de Tillemont commence sa relation sur «Saint Arsène, solitaire d'Égypte» [1]. Notre source principale d'informations sur celui que la tradition ultérieure a considéré comme le type même du moine en quête d'hésychia est les *Apophtegmata Patrum* [2]. Ils ont proposé aux générations postérieures de moines le portrait idéal d'une personnalité spirituelle hésychaste hors pair, au point de lui conférer le titre de «Grand», à l'égal de S. Antoine et de S. Macaire l'Égyptien. Ce portrait n'est pas sans quelques ambivalences, et même ambiguïtés, dues sans doute à l'intervention (mais à quel moment de la rédaction?) des compilateurs des dits et gestes des Pères des déserts.

Est-ce que la découverte et la publication par le Prof. Garitte d'une lettre attribuée à S. Arsène sont venues enrichir notre connaissance d'une des figures les plus marquantes du monachisme de Scété? [3] C'est la question que le présent article veut poser.

Il convient d'abord de constater que la publication de ce document n'a pas retenu l'attention qu'elle méritait, malgré son intérêt évident pour l'histoire de la spiritualité monastique

1. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIV Paris, 1709, pp. 676-702 et 795

2. PG 65, 87-108.

3. G. GARITTE, *Une «Lettre de S Arsène» en géorgien*, in. *Le Muséon* 68 (1955), pp. 259-278.

ancienne. Cet écrit partage le sort d'autres grands textes insuffisamment étudiés, tels les lettres d'Antoine[4] et d'Ammonas[5].

I. ÉVIDENCES HISTORIQUES EN FAVEUR DE LA LETTRE

La *Lettre* que nous étudions a été retrouvée dans deux manuscrits géorgiens du fonds du monastère Sainte-Catherine, au Sinaï. Le manuscrit géorgien 35, du Xe siècle, contient un certain nombre de textes monastiques très anciens[6]. Il en va de même du manuscrit géorgien 25, également du Xe siècle[7]. L'édition de notre texte a été établie par le Prof. Garitte sur la base de ces deux manuscrits. L'un et l'autre portent comme titre *Epistula beati patris Arsenii.* Cette attribution est évidemment l'argument le plus fort en faveur de l'authenticité arsénienne de la *Lettre.* Il demanderait plutôt d'être infirmé que confirmé. Il reste cependant que le personnage même de S. Arsène ne semble guère encourager, au moins à première vue, cette paternité. Mais les Apophtegmes n'excluent pas une activité épistolaire de notre saint.

4. Depuis la publication par le Prof. Garitte, en 1955, d'une traduction géorgienne, provenant du même manuscrit que la *Lettre* de S. Arsène, les lettres de S. Antoine ont joui d'un certain intérêt. Il en existe une version française récente: Saint ANTOINE, *Lettres*, Bellefontaine, 1976. En plus de l'article déjà ancien de F. KLEJNA (*Antonius und Ammonas.* Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe, in· *Z k Th* 62 (1938), pp. 309-348) le mérite d'un examen plus approfondi de ces beaux textes revient au Père G. COUILLEAU. Voir ses articles: *La liberté d'Antoine*, in: *Commandements du Seigneur et libération évangélique* (*Studia Anselmiana* 70). Rome, 1977, pp. 13-40; et *L'alliance aux origines du monachisme égyptien*, in: *Coll. Cisterc.* 39 (1977), pp. 170-193.

5. Le texte syriaque des lettres a été publié en 1914 par M. KMOSKO, *Ammonii eremitae epistulae*, PO 10. Le texte grec le fut par les soins de F. NAU l'année suivante: *Ammonas, successeur de Saint Antoine*, PO 11. Le Prof. Garitte a publié la version géorgienne d'une des lettres, contenues elles aussi dans le manuscrit où se lit la *Lettre* de S. Arsène: *De unius ex Ammonae epistulis versione iberica*, in: *Le Muséon* 89 (1976), pp. 123-131. On peut se reporter à la traduction anglaise de D. J. CHITTY, *The Letters of Ammonas*, Oxford, 1979.

6. G. GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï* (CSCO 165), Leuven, 1965, pp. 97-122.

7. *Id., op. cit.*, pp. 60-66.

«L'abbé Daniel racontait à son sujet que jamais il ne voulait parler sur une question tirée de l'Écriture, quoiqu'il en fût capable s'il l'avait voulu. Il n'écrivait pas facilement non plus une lettre...» [8].

Il arrivait donc à Arsène, rarement il est vrai, d'écrire des lettres. Le synaxaire copte alexandrin y fait-il allusion lorsqu'il dit: «*Iis qui animarum suarum salutem velint consequi praecepta utilia atque eximia exaravit*»? [9] La question ne peut que rester ouverte en considération des incertitudes historiques entourant encore les synaxaires coptes [10].

Les Apophtegmes, encore, nous parlent très souvent des disciples de S. Arsène [11]. Alexandre et Zoïle avaient d'abord été disciples de l'abbé Agathon [12]. L'abbé Daniel à son tour devint leur disciple et il les considère comme ses pères [13], bien qu'il ait connu Arsène directement pour l'avoir servi pendant les dernières années de sa vie [14]. Un texte difficile à interpréter nous laisse comprendre que S. Arsène n'a pas vécu dans le voisinage de ces disciples d'une manière constante. Vers la fin de sa vie il s'en sépara pendant un temps assez long, laissant ses deux disciples à

8. *Arsène* 42 de la Collection alphabétique. Les versions n'apportent pas de variantes importantes pour la première phrase de cet apophtegme. La mention par l'historien byzantin Nicéphore Calliste (*Hist. Eccl.* XII, 23; PG 146, 816) d'un grand nombre de «*logoi*» doit s'entendre probablement des apophtegmes.

9. Édition du texte arabe et traduction en latin par J. FORGET, Leuven, 1926, pp. 117-118 (version latine)

10. Voir R.-G. COQUIN, *Le synaxaire des Coptes*. Un nouveau témoin de la recension de Haute-Égypte, in: *AB* 96 (1978), pp. 351-365.

11. *Arsène* 3, 14, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 42, 43.

12. *Agathon* 28, PG 65, 116D.

13. *Arsène* 43.

14. *Arsène* 39 et 42 Mais comment interpréter l'apophtegme NAU 14 (*ROC* 12, 1907, p. 54): «L'abbé Zoïle, le prêtre de Tamiathis, dit avoir entendu de son père, l'abbé Nathanaël, que sept autres de rang sénatorial ont imité l'abbé Arsène et ont vécu en moines à Scété. Ils avaient renoncé à tous leurs biens, s'adonnaient au travail des roseaux et se servaient de vils ustensiles d'argile en disant: 'Afin que le grand Dieu voit et nous pardonne nos péchés'». L'abbé Zoïle dont il est question ici est-il le disciple d'Arsène? Dans ce cas comment aurait-il pu ignorer que l'exemple d'Arsène avait été suivi par d'autres? On constate aisément ici la difficulté d'utiliser les indications des Apophtegmes dans une reconstitution historique.

Troè (Toura, près du Caire?), et partit à Alexandrie. Il y tomba gravement malade, mais, guéri, retourna auprès d'Alexandre et de Zoïle à Toura[15]. Rien dans cet épisode ne permet de conjecturer que la *Lettre* aurait été écrite pendant le temps de cette séparation. Arsène pourrait avoir laissé également des disciples à Scété, au moment de quitter définitivement sa première solitude[16]. Les Apophtegmes en tout cas n'excluent pas la possibilité qu'Arsène ait envoyé une ou plusieurs lettres à ses disciples «frères aimés et désirés», ainsi qu'il les appelle au début de la *Lettre*[17].

Après cette première approche, très extérieure, de la *Lettre*, nous pouvons nous tourner maintenant vers son contenu. Nous nous efforcerons de montrer que les enseignements ascétiques et spirituels de la *Lettre* présentent maints points de contact avec les Apophtegmes d'Arsène. Dans les notes nous signalerons ces contacts et d'autres, occasionnels, avec quelques textes monastiques anciens. Il est indispensable de se souvenir que la *Lettre* et les Apophtegmes relèvent de deux genres littéraires très différents. Il est non moins nécessaire de ne pas oublier que la *Lettre* ne fournit pas un exposé systématique ou complet de la doctrine spirituelle, non plus que les Apophtegmes, et que S. Arsène n'impose pas nécessairement sa propre mesure à ses disciples.

*
* *

15. *Arsène* 32.

16. En 434, si nous pouvons ajouter foi à la chronologie d'*Arsène* 42. Ou faut-il laisser ouverte l'hypothèse d'une date proche de 410 (*Arsène* 21)?

17. Le Prof. Garitte pose la question de savoir si au paragraphe 55 commence une nouvelle lettre. Dans ce cas nous serions en présence de deux, et non pas d'une, lettres d'Arsène. Outre le fait que paléographiquement la division semble secondaire, certaines répétitions ou reprises sont habituelles dans le genre littéraire d'une lettre contenant des conseils spirituels. De toute manière ces reprises plaident pour l'unicité de l'auteur qui seule nous intéresse ici. Voici ces reprises: les paragraphes 22 et 42, 24 et 66, 28 et 56, 33 et 65, 50 et 63.

II. Les enseignements de saint Arsène

La vie des moines doit être une vie à l'image de celle des anges [18]. C'est de la sorte qu'Arsène ouvre son adresse aux frères. Comme les anges le moine se tient devant Dieu avec humilité et grande crainte, oublieux du monde; comme les anges il bénit et chante son Seigneur (1-4). On n'est pas moine de par sa propre force. Il faut se préparer à recevoir la Force de Dieu (27, 31) [19]. Cette préparation s'opère en nous par l'éloignement des hommes et le jeûne (32, 58, 77).

1. *La quiétude.* — Le moine recherche l'hésychia [20]. «Pardessus tout, soyez des amis de la quiétude» (5). Il veut *plaire à Dieu* plutôt qu'aux hommes [21]. C'est la raison pour laquelle, déjouant la piège des démons, il fera l'aumône dans le secret (67, 68). L'ascète aime le *silence* [22]. Il ne prend pas la parole sans y avoir été invité: «Lorsque tu es avec des compagnons, ne parle pas avant d'être interrogé» (35). Taciturne, il ne bavarde pas [23] (46) à moins d'être assuré que sa parole est selon Dieu (54). Il fuit toute dispute ou contestation [24] (35). Sa douceur (5) ne réplique pas à l'opprobre ou à l'insulte (73), en souvenir du silence du Christ devant ses juges. Il s'humilie plutôt et demande pardon pour la faute qu'il n'a pas commise (74). Le silence prôné par S. Arsène est donc tout autant une certaine manière de parler que de se taire.

18. Cf. *Arsène* 13. Voir A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*. Pour une Phénoménologie du monachisme, Bellefontaine, 1979, pp. 223-224.

19. C'est-là un thème que la *Lettre* a en commun avec les lettres de saint Antoine (par ex., *ep*. VII, trad. citée, p. 101, 9-13), les lettres d'Ammonas (*ep. gr.* VII; PO XI, pp. 452-454) et la lettre de saint Macaire *Ad filios Dei* (§9, in: *RAM* I (1920), p. 741).

20. *Arsène* 1, 2, 25, 44. L'hésychia est le trait principal que les Apophtegmes soulignent dans la personnalité d'Arsène. Voir I. Hausherr, *L'hésychasme*. Étude de spiritualité, dans *Hésychasme et prière*, Rome, 1966, pp. 183-198.

21. Cf. *Arsène* 44.

22. *Arsène* 40.

23. *Arsène* 7 et 8.

24. *Lot* 1 (PG 65, 253D-256A).

La *garde de la cellule*[25] est un moyen éminent pour entrer dans le silence en vue de la quiétude. Elle met à l'étroit la chair de péché (34). On ne la quitte pas sans une raison valable et sans avoir d'abord prié[26] (43, 44). Le démon s'efforce de nous la faire quitter (55) ou nous suggère de changer de stabilité. C'est la perte de l'âme (57). «Ne sors pas de ta cellule, mais assieds-toi et tais-toi»[27] (73).

Ce sont là pour Arsène autant de modalités concrètes de la fuite des hommes[28] afin de vivre devant Dieu dans la quiétude. «Si tu ne t'éloignes pas des hommes, tu ne peux pas être moine» (58), et «si tu veux que la puissance de Dieu vienne sur toi, aime le jeûne et évite les hommes» (32).

2. *Le jeûne.* — Les recommandations de notre *Lettre* à cet égard sont abondantes. Nous avons déjà vu le prix de ce jeûne de la parole qu'est la taciturnité pour saint Arsène. L'abstinence et la modération dans la nourriture et le sommeil sont tout aussi importants pour nous préparer à recevoir l'Esprit de Dieu.

L'*abstinence de nourriture* semble être celle qui est fréquemment recommandée par les Pères du désert à cause de sa discrétion[29]. Elle se prolonge jusqu'à la neuvième heure ou jusqu'au soir. Cette pratique du jeûne permet la modération dans l'unique repas du jour[30] (30). Ce qui est au-delà est

25. *Arsène* 11, 21, 22, 27, 28, 32, 33, 38; *Daniel* 6 (PG 65, 156B-C) où Arsène fait une exception à sa conduite habituelle pour une raison de charité; *Paphnuce* 5 (PG 65, 380C-D).

26. Cf. ÉTIENNE DE THÈBES, *Discours ascétique* 105-106, in: *Le Muséon* 82 (1969), pp. 57-58

27 *Arsène* 2.

28. *Arsène* 7, 8, 13, 26, 28, 31, 32, 34, 37, 38, 44. PAUL ÉVERGÉTINOS rapporte cette sentence d'Arsène: «Un frère interrogea un ancien: 'Si un frère me scandalise, veux-tu que je lui fasse une métanie?' L'ancien lui répondit · 'Fais une métanie et sépare-toi de lui. Car nous avons Abba Arsène qui a dit: Aie la charité avec tous, mais abstiens-toi de tous' (*Synagogè*.. , I, 23, 5, Athènes, 1957, p. 203)

29. *Poemen* 31 (PG 65, 329C).

30. *Arsène* 24 est un très beau parallèle de cette discrétion qu'Arsène applique à son disciple Alexandre. Faut-il plus rigoureux pour lui-même (cf *Arsène* 17 et 19)? Le Prof. Garitte cite d'autres textes qui tendent dans la même direction.

présomption inspirée par le diable. «Si les démons t'incitent à un jeûne plus long, ne leur obéis pas et ne prolonge pas, mais jeûne un jour, et le soir mange du pain avec mesure. Si tu écoutes les démons et prolonges (le jeûne) pendant plusieurs jours, tu ne seras plus vainqueur, mais tu deviendras malade. N'as-tu pas vu un navire en mer? Si on le charge au-delà de ce qui convient il coule, et si la charge est légère les vents le font dériver. Si quelqu'un le charge avec mesure la mer ne l'engloutit pas et les vents ne l'emportent pas. Gouverne ton âme et ton corps avec équité. Ne les exténue pas, de sorte qu'ils deviennent faibles et ne puissent plus jeûner, même modérément»[31] (69-72). Car, qu'on jeûne ou qu'on mange, c'est pour prier avec plus d'attention (60, 61). La prudence recommandée dans le jeûne n'est cependant nullement lâcheté spirituelle.

L'image même dont S. Arsène se sert pour en expliquer la nécessité est éloquente dans sa simplicité: le jeûne laboure notre cœur, afin que nous puissions y recevoir la Force d'en haut (cf. Act. 1, 8), comme le paysan laboure son champ avant de l'ensemencer. «Ne te prends pas en pitié toi-même en raison du jeûne, car la force pour le jeûne ne vient pas de toi, mais plutôt de Dieu. Il te fortifiera lorsqu'Il verra ton zèle. La lassitude de l'âme vient des démons pour ne pas te laisser jeûner. Dis-moi encore, cher ami, lorsque tu n'as pas labouré la terre pour semer le blé, ignores-tu, cher ami, que personne ne sème du blé dans une terre qui n'a pas été labourée? Il en est bien ainsi: de même que dans une terre qui n'a pas été labourée vous ne semez pas de grain, de même aussi le Seigneur ne vous enverra pas son Esprit, si vous ne jeûnez pas. Car Il est saint et il lui répugne d'entrer dans l'impur[32]. Veux-tu donc, cher ami, que l'Esprit vienne sur

31. Même doctrine empreinte de discrétion dans ISAÏE DE SCÉTÉ, *Logos* 4, 43-44 (traduction française dans ABBÉ ISAÏE, *Recueil ascétique*, Bellefontaine, 1970, p. 61). Déjà, le Prof. Garitte a fait remarquer que certains discours d'Isaïe de Scété emploient les même procédés littéraires d'exposition que la *Lettre*. Ceci vaut en particulier pour les *Logoi* 5 à 7 (texte grec). Cette constatation situe adéquatement notre *Lettre* dans la période ancienne (avant 440-450) de la vie monastique à Scété.

32. Cf. AMMONAS, *ep. gr.* 2, PO XI, p. 435; *ep. gr.* 6, *ibid.*, p. 452; *ep. gr.* 7, *ibid. id.*: «Cet esprit ne visite aucune âme si elle n'a été purifiée parfaitement de sa vétusté. Car il est saint et ne peut entrer dans une âme impure». Dans un sens

toi? Crains le Seigneur et purifie ton cœur et ne prends pas ton corps en pitié en raison d'un jeûne d'un seul jour. Et lorsque Dieu aura vu la droiture de ton cœur, Il enverra son Saint-Esprit, et Il deviendra pour toi un conseiller et un guide et Il t'enseignera tout ce qui lui est agréable (cf. Jn 14, 26)» (6-11).

Le *sommeil* du moine doit lui aussi être modéré[33]. «Ne prends pas ton corps en pitié en raison du sommeil, mais psalmodie plutôt» (13). Cette modération rend libre pour la prière (21, 22). La moitié de la nuit est réservée au sommeil, l'autre moitié à la prière. «Si tu veux te lever au milieu de la nuit, au moment de te coucher supplie Dieu et tu te réveilleras; et lorsque tu es réveillé, ne dors plus, mais prie» (62). Le sommeil insatiable, par contre, vient des démons (78). En effet, la nuit est le temps particulièrement propice aux tentations de la chair et elle requiert la vigilance priante du moine[34]. «Prends garde la nuit d'être emporté par la délectation de la chair. Mais prie plutôt et elle fuira loin de toi. Si tu es assis et vois qu'elle te combat de nouveau, ne reste pas assis longtemps, mais lève-toi et prie. Même si le démon de la fornication te tente d'innombrables fois, prie autant de fois en t'agenouillant, et Dieu le reprendra lorsque tu pries et il se retirera loin de toi» (63-65). «Si le démon de la fornication t'assaille, lève-toi et prosterne-toi devant Dieu, et aussitôt il s'éloignera de toi. S'il te tente d'innombrables fois et si tu ne te lasses pas de prier, il s'éloignera de toi»[35] (33).

Petit à petit, en lisant les recommandations de notre *Lettre*, nous avons aperçu la place de la prière dans le combat spirituel. Arsène croit fermement à la parole du Seigneur que certains démons ne peuvent être chassés que par la prière et par le jeûne

un peu différent, DIDYME D'ALEXANDRIE, *Kommentar zu Hiob* (éd. A. Henrichs), t. II, Bonn, 1968, 151, 1-7 (p. 106): «Car l'intelligence de l'ascète est une bonne terre. Elle reçoit les semences du fiancé, le Verbe, comme il faut et avec empressement. Elle-même aussi ensemence ses disciples par le Verbe qui lui a été donné».

33 *Arsène* 14, 15 et 43.

34. Cf. *Arsène* 28.

35. Dans les Apophtegmes d'Arsène le combat contre les démons tient une place plus réduite que dans la *Lettre*. Voir cependant *Arsène* 3, 11, 43.

(Mt. 17,21). «Que soient ton travail la prière et le jeûne, car rien n'est plus puissant pour chasser les démons que la prière» (20). «... La prière devient un aiguillon pour les démons et ils s'en vont en hâte» (42).

3. *La prière*[36]. — La prière et le jeûne sont les principales armes de combat du moine contre les démons (20), ainsi que nous l'avons déjà lu. Presque un tiers de notre *Lettre* est consacré à la prière et l'enseignement de S. Arsène sur ce point est assez complet.

Il faut *prier sans cesse* (12, 18) répète S. Arsène, à la suite du Christ et de S. Paul. La raison en est que le moine, sans elle, est incapable de se garder des assauts des démons. «Prie sans cesse, afin que les démons ne trouvent pas d'endroit où semer la zizanie en ton champ (cf. Mt. 13,25)» (12). Sans relâche, les démons s'efforcent de nous importuner. «Si la nuit ils ne te permettent pas de dormir et te font abondamment transpirer et s'ils te torturent, lève-toi et prie pour que tu les chasses tels des poussières et tu auras la quiétude. Ne dis pas: 'Le temps de la prière n'est pas encore venu'; ne cesse jamais de prier, car la prière est l'aiguillon du diable» (21-22).

Les tentations de luxure, en particulier, exigent une prière énergique, et la *Lettre* y revient à maintes reprises en donnant des conseils précis pour la conduite de l'ascète. «Si le démon de la fornication t'assaille, lève-toi et prosterne-toi devant Dieu, et aussitôt il s'éloignera de toi. S'il te tente d'innombrables fois et si tu ne te lasses pas de prier, il s'éloignera de toi» (33). «S'ils te font jouir par la délectation de la chair, rejette la salive de ta bouche (et va et jette-toi devant Dieu). Et s'il ne s'éloigne pas de toi, empresse-toi davantage, prolonge ta prière et il sera chassé» (50-51). «Prends garde la nuit d'être emporté par la délectation de la chair. Mais prie plutôt et elle fuira loin de toi. Si tu es assis et vois qu'elle te combat de nouveau, ne reste pas assis longtemps, mais lève-toi et prie. Même si le démon de la

36. Sur ce point la *Lettre* est bien plus explicite que les Apophtegmes. Ils parlent peu cependant de la prière personnelle de saint Arsène (*Arsène* 27). Selon ce témoignage, Dieu lui a fait don de la prière de feu. Ils mentionnent encore sa participation aux synaxes dominicales (*Arsène* 16, 24, 42).

fornication te tente d'innombrables fois, prie autant de fois en t'agenouillant, et Dieu le reprendra lorsque tu pries et il se retirera loin de toi» (63-65).

La récitation des psaumes est recommandée (13). Il se peut cependant que l'ascète n'aie pas la force de psalmodier. Dans ce cas il s'agit de lancer inlassablement vers Dieu une *prière brève et pure*, prière discrètement mais fortement enseignée par les Pères du désert. La formule de cette prière suggérée par la *Lettre* mérite de retenir l'attention: Gloire à toi, ô Dieu [37]. «Si tu ne peux pas psalmodier, rends grâce à Dieu et dis: 'Gloire à toi, ô Dieu', et dis cette parole un grand nombre de fois, et si tu peux d'innombrables fois: 'Gloire à toi, ô Dieu'» (14). La prière brève et pure est de louange et d'action de grâces. Est-ce que S. Arsène se souviendrait de S. Paul: «Soyez toujours dans la joie, priez sans cesse, rendez grâce en toute circonstance...» (I Thess. 5, 16-18)?

S'il est vrai que dans la lutte contre les démons le moine doit recourir avant tout à la prière pour recevoir le secours de Dieu, il est aussi vrai que les *anges* de Dieu l'assistent en cela. «Et le Seigneur t'enverra son ange pour t'aider pour qu'il chasse les démons. N'aie pas peur devant eux (cf. Is. 8, 12), car un ange t'a été donné comme gardien, comme dit l'Écriture: 'Les camps des anges du Seigneur entourent ceux qui Le craignent et Il les délivrera' (Ps. 33, 8) [38]; et elle dit encore: 'Il a ordonné pour toi à ses anges de te garder en toutes tes voies' (Ps. 90, 11)» [39] (15-17). Les anges pourtant ne le gardent pas si lui-même ne persévère pas dans la prière continuelle. «Et ne mets pas seulement ton assurance dans les anges en disant: 'Ils me garderont', mais prie sans cesse, car ils sont près de toi pour inscrire ta justice et l'offrir à Dieu» (18).

37. Nous reviendrons plus loin dans l'article à la formule de l'oraison jaculatoire de saint Arsène: pp. 86 s.

38. Il serait intéressant de comparer ces paragraphes au premier apophtegme de *Moïse* (PG 65, 281 B-C) auquel *Arsène* 38 fait allusion tout en reconnaissant la supériorité d'Arsène.

39. Cf. AMMONAS, *ep. gr.* 2, PO XI, p. 435; ÉVAGRE LE PONTIQUE, *De oratione* 96 et le commentaire du P. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, pp. 131-133.

Le *corps*, et non pas seulement les démons, peut lui aussi être un obstacle à la prière, soit à cause de son indolence, soit à cause du besoin de sommeil. «Garde-toi de l'indolence, car elle alourdit le corps, de sorte qu'elle ne te permettrait pas de prier» (19). «Ne prends pas ton corps en pitié en raison du sommeil, mais psalmodie plutôt» (13). Mais le corps n'entrave pas seulement la prière, il peut tout autant y contribuer en exprimant une attitude intérieure. On se met debout pour prier (33, 64). D'autres fois on s'agenouille (65) ou on se prosterne (33, 50).

Les *temps de prière* sont assez nettement marqués par le *Lettre*. Saint Arsène sanctifie le dimanche[40] par la prière, au point de manger seulement le soir pour ne pas être alourdi dans l'oraison par la digestion (61). La prière de nuit est plusieurs fois recommandée (21, 22, 62, 63). On prie encore avant d'entreprendre quelque chose (43).

Le respect de Dieu déterminera la manière dont nous prions: sans hâte, nous réciterons les paroles lentement. «Lorsque tu pries, ne te hâte pas. Vois devant qui tu te tiens. Mais parle de préférence tranquillement et prie...» (42).

4. *La charité fraternelle.* — On ne manque pas d'être frappé dans la *Lettre* de S. Arsène par la recommandation insistante de la charité. Les circonstances extérieures de cette charité reflètent assez précisément les conditions de vie des moines du désert de Scété au IV[e] siècle. Les ascètes vivent dans des grottes ou des logis à quelque distance les uns des autres, groupés autour d'une église et de quelques bâtiments de service. La pauvreté et l'éloignement de cette solitude n'excluent ni l'aumône ni l'hospitalité. Nous avons déjà remarqué plus haut que cette charité à l'égard du prochain s'étend à l'affabilité dans la parole, la taciturnité, et la douceur dans les contestations.

L'*hospitalité*[41] revêt dans ces conditions un caractère émi-

40. *Arsène* 30: Il sanctifie le dimanche en priant debout toute la nuit, tourné vers l'Orient (cf. JEAN CASSIEN, *Conférence* IX, 31, Sources chrétiennes 54, p. 66).

41. Dans les Apophtegmes Arsène se montre peu enclin à exercer lui-même l'hospitalité. Cependant à son disciple Alexandre il enjoint de se montrer

nent de charité, autant que de confiance en Dieu qui envoie l'hôte. Car, dans le concret, elle signifie souvent, sinon toujours, privation pour le moine dans la suite. «Prends garde à toi-même: que les démons ne sèment pas l'avarice en toi et ne te perdent. Lorsqu'un frère arrive, reçois-le avec joie, et ne sois pas triste, car ce n'est pas toi qui te nourris, mais Dieu» (36-37).

Saint Arsène continue son exhortation en demandant au moine de faire l'*aumône* avec libéralité[42]. «Si tu as pris pitié d'un pauvre et si tu lui as donné quelque chose, ne t'élève pas intérieurement. Si le démon te tourmente et te dit: 'Tu n'as pas de pain, ne donne pas aux pauvres', toi donne même plus, et ne te soucie pas du lendemain, comme il est écrit: 'Ne vous souciez pas de demain, car demain se souciera de lui-même' (Mt 6, 34). Si tu te conduis avec libéralité, cher ami, Dieu te donnera plus. Si tu es avare, le diable te dominera, comme dit l'Écriture: 'Qui de vous, en se faisant du souci, ajoutera une coudée à sa stature et du gain à son trésor?' (Mt 6, 27; Lc 12, 25)»[43] (38-41). Que l'aumône soit pourtant donnée dans le secret et Dieu prendra soin du donateur (24). Cette même charité à l'égard du prochain et cette même confiance en Dieu doivent encore l'animer quand il se voit dans la nécessité de demander lui-même une aide à d'autres[44]. «Si tu veux te rendre chez quelqu'un, prie Dieu et dis: 'Je sors de ma cellule pour telle raison'. Si tu manques de nourriture, prie d'abord et demande à Dieu, et alors sors de ta

hospitalier à l'égard de l'hôte imprévu (*Arsène* 24). C'est ce même conseil que nous trouvons dans la *Lettre*.

42. *Daniel* 6 (PG 65, 156B-C).

43. PAUL ÉVERGETINOS nous a conservé un enseignement qui s'accorde bien avec ces développements de la *Lettre*: «Si tu donnes une aumône à quelqu'un et que ta pensée t'afflige comme si tu avais donné beaucoup, n'y fais pas attention car cela vient de Satan. Mais autant que tu peux, vis dans la pauvreté et l'humilité, afin que ce soit toi plutôt qui aies besoin de recevoir l'aumône en tout temps. Celui qui donne, en effet, se réjouit dans la pensée qu'il fait une bonne œuvre. Mais celui qui n'a pas et vit dans la pauvreté arrive à une grande humilité, dans la pensée qu'il ne fait aucun bien ni ne donne rien à personne, mais que c'est lui plutôt qui a besoin du commandement (i.e. de la charité). Ainsi ont vécu nos pères; ainsi l'Abbé Arsène a trouvé Dieu» (*Synagogè*..., III, 47, 10, Athènes, 1964, p. 629).

44. *Arsène* 20.

cellule. Et ne mets pas ta confiance en celui chez qui tu te rends, (en disant): 'Un homme m'a donné'; mais (dis): 'Dieu a parlé et m'a donné la paix'. Si tu te rends chez quelqu'un, que tu lui demandes quelque chose, et qu'il ne te donne pas, ne murmure pas. Comprends que Dieu n'a pas ordonné qu'il reçoive une bénédiction de toi» (43-45).

Vivre une authentique charité fraternelle, c'est encore ne point se mettre en *colère*. «Garde-toi de la colère pour ne pas te mettre en colère contre quelqu'un, car la colère est un péché comme l'homicide (cf. Mt 5,21-22). Serait-ce toi le juge des hommes?» (25). Cette même charité se vérifie aussi dans la sincérité du *pardon* accordé. «Si ton frère pèche contre toi et que tu lui as pardonné, lorsque par la suite le diable souffle dans ton cœur de ne pas le regarder et que sa voix te transperce comme une flèche, ne permets pas que cette parole reste longtemps dans ton cœur» (47). L'amour du prochain, enfin, est incompatible avec le fait d'avoir un esclave[45]. «Si tu es moine et si tu as un serviteur, affranchis-le, sinon tu pèches» (77).

5. *Vertus et vices*.— Dans la *Lettre* il n'y a pas trace d'une approche systématique et ordonnée des vertus de la vie chrétienne et des vices qui s'y opposent. Elle mentionne les fruits de l'Esprit (cf. Gal. 5, 22), les effleurant presque en passant: humilité, douceur, courage, joie, confiance, vigilance, sobriété. La grandeur de la vocation monastique incite le moine à l'*humilité*[46] devant les jugements de Dieu (1-2). Il s'humilie de

45. Même attitude dans ISAÏE DE SCÉTÉ, *Logos* 4, 49 (trad. franç., p. 62). Si dans *Romaios* 1 (PG 65, 385C-389A) il s'agit vraiment de saint Arsène, il y a contradiction entre la *Lettre* et cet apophtegme (cf. cependant W. BOUSSET, *Apophtegmata*, Tubingen, 1923, p. 38).

46. S. Théodore de Stoudiou a prononcé un éloge de saint Arsène rédigé à l'aide des Apophtegmes. Entre la fuite du monde (*Arsène* 1) et la retraite totale (*Arsène* 2) le Studite insère le récit de la formation spirituelle de l'hésychaste. Elle fut assumée par saint Jean Colobos. Nous ignorons l'origine de cette information. Disposait-il d'une collection d'Apophtegmes plus fournie que celles qui subsistent aujourd'hui? Le récit jette une vive lumière sur l'humilité d'Arsène et sur la pédagogie de Jean Colobos: «Prenant Arsène avec eux, ils (les Anciens de Scété) se rendirent chez Abba Jean Colobos. Après la prière ils lui exposèrent le cas d'Arsène. Alors qu'ils étaient ensemble la neuvième heure

même devant le frère qui l'accuse mensongèrement (74). Il garde encore l'humilité lorsqu'il fait l'aumône (38). La *douceur*[47] doit être après la quiétude une des premières caractéristiques de l'ascète: «Par-dessus tout, soyez les amis de la quiétude. Ensuite soyez des doux, parce que les doux sont appelés justes (cf. Mt 5,4)» (5). Cette douceur garde le moine de la *colère* qu'Arsène assimile avec le sermon sur la montagne à l'homicide (25). Se mettre en colère contre un homme est usurper le jugement à venir de Dieu. Dieu a destiné l'homme à la *joie* (78) et cette joie doit être la marque de la charité fraternelle (37). C'est elle qui inspire le *courage* dans le jeûne (6) et dans le combat contre les démons (51). Elle s'oppose à la lassitude (7) dans le jeûne et à l'indolence dans la prière (19 et 33). Dans sa subsistance quotidienne le moine fait entièrement *confiance* au Seigneur, sans murmurer contre lui ni contre le prochain (44-45). Il a déjà été question de la *sobriété* dans le manger et dans le sommeil. Elle s'étend au bon usage de la parole, caractérisé par une extrême retenue. Elle se traduit concrètement par une attitude de vigilance et d'attention (29, 60, 78).

Au fil de cette présentation des conseils ascétiques de la *Lettre* nous avons insuffisamment relevé deux points qui méritent un

arriva et l'Ancien dit aux clercs: 'Venez, faisons l'agape et que la volonté de Dieu se fasse'. Abba Jean dressa la table, s'assit avec les clercs. Il laissa Arsène debout et ils commencèrent le repas. Alors Abba Jean Colobos jette un morceau de pain à terre et dit à Arsène. 'Mange, si tu veux'. Lui se mit par terre et avança en marchant à quatre pattes jusqu'à l'endroit où se trouvait le morceau de pain et il le mangea là par terre. L'Ancien, voyant cela, dit aux clercs· 'Bon retour et priez pour nous, car il a de quoi devenir un moine éprouvé'. Les clercs, donc, interrogèrent Arsène: 'Par charité, Seigneur frère, quelle était ta pensée lorsque tu mangeais le morceau de pain par terre?' Il leur repondit: 'Je me disais: il t'a jeté du pain comme à un chien, mange-le comme un chien'. Et ils glorifièrent Dieu» (texte grec dans *Byz.-neugr. Jahrbücher* I (1920), p. 248, 5-20). Cette même détermination d'humilité se retrouve dans la garde-robe de l'hésychaste (*Arsène* 4).

47. Une petite phrase de Pallade au début du chapitre consacré à Didyme d'Alexandrie éclaire peut-être ce passage de la *Lettre*: «Le grand nombre de ceux et de celles qui ont atteint la perfection dans l'Église d'Alexandrie, sont dignes de la terre des doux» (Mt. 5, 4) (éd. C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius* II, Cambridge, 1904, p. 19).

examen plus exhaustif, celui de la formule de prière et celui du rapport aux Saintes Écritures.

*
* *

III. La prière continuelle

Un des traits les plus remarquables de notre *Lettre* est la recommandation des mots «Gloire à toi, ô Dieu» comme formule de la prière continuelle. En tant que prière de louange et d'action de grâces, cette formule est déjà connue du Nouveau Testament [48]. Elle fait partie des plus anciennes acclamations liturgiques [49]. A ce titre, elle précède la proclamation de l'Évangile dans la célébration eucharistique tant grecque que latine [50]. Elle ouvre dans le rite byzantin les prières initiales à toutes les heures de l'Office divin [51]. Elle conclut également les cathismes du psautier lus à l'office byzantin: «Alléluia, alléluia, alléluia, gloire à toi, ô Dieu» (trois fois). On peut se demander si Jean le Prophète, à Gaza au sixième siècle, n'y fait point allusion dans sa description de la liturgie des moines de Scété. «Pour ce qui est des vêpres, les Scétiotes récitent douze psaumes; *à la fin de chacun ils disent l'alléluia comme doxologie*, et font une prière...» [52]. Les moines de Scété n'employaient donc pas d'abord la doxologie, alors commune, du «Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit», mais selon toute probabilité uniquement la deuxième partie de la formule qui conclut encore aujourd'hui la récitation des psaumes dans l'office byzantin. Ce fait jette une lumière particulière sur le choix de la formule

48. Gal 1, 3-5; Eph 3, 21; Phil 4, 20; 2 Tim 4, 18; Hbr 13, 21; 2 P 3, 18.

49 Voir E. Peterson, Εἷς Θεός. *Epigraphische, formgeschichtliche und Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1926, pp. 224-227, et Th. Klauser, *Akklamation*, in. *RAC* I, 228, n. 10.

50 *Gloria tibi, Domine*. cf J.-A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, t. II, Paris, 1952, p. 217. Cette acclamation est attestée dès le VI[e] siècle par S. Grégoire de Tours

51. Δόξα σοι, ὁ Θεος ἡμῶν, δόξα σοι.

52. Lettre 143 dans la traduction française du P. Regnault: *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance*, Solesmes, 1971, p. 128 (= *ep.* 74 de l'édition grecque de Volos, 1960, p. 69).

«Gloire à toi, ô Dieu», par S. Arsène, car elle montre, comme pour le «Kyrie eleison» et pour le «*Deus in adjutorium meum intende*», la continuité profonde entre prière liturgique et prière personnelle. De plus, cette manière de prier semble rejoindre la pratique liturgique des moines du désert de Scété.

Nous connaissons d'autres moines et saints de l'Antiquité chrétienne qui ont pratiqué cette formule de prière. Le même manuscrit géorgien n° 35 du Mont-Sinaï qui contient la *Lettre* d'Arsène conserve aussi une version géorgienne du *Discours ascétique* d'Étienne de Thèbes [53]. Il écrit: «Car l'homme qui prie prie Dieu, chante Dieu, parce qu'il vaque à glorifier Dieu constamment...» [54]. Nous ignorons l'époque à laquelle Étienne le Thébain a vécu, mais à en juger par le contenu du *Discours ascétique* il prendrait place aisément parmi les grands, tels Isaïe de Scété, Poemen et d'autres du Ve siècle.

Le témoin le plus éminent de cette prière est cependant S. Jean Chrysostome. Pallade, dans son *Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome* écrit vers 408, rapporte ainsi ses derniers instants: «... Après avoir communié aux mystères du Seigneur, il fait sa dernière prière, entouré de ceux qui étaient là, en disant sa parole accoutumée: *Gloire à Dieu pour tout*. Il conclut le dernier «amen», étendit les pieds...» [55]. Telle fut donc la prière habituelle de S. Jean Chrysostome. Lui-même l'avait peut-être apprise des moines qui habitaient les montagnes autour d'Antioche. Dans une homélie sur l'Évangile selon S. Matthieu, il cite en effet la prière de ces moines après l'unique repas du

53. Édité par le Prof. GARITTE: *Le «Discours ascétique» d'Étienne le Thébain en géorgien*, in *Le Muséon* 83 (1970), pp. 73-93.

54. Texte grec édité par É. des Places, in: *Le Muséon* 82 (1969). Notre texte se lit au paragraphe 92, p. 54: «... ὅτι ἄνθρωπος εὐχόμενος εὐχητής ἐστιν τοῦ Θεοῦ, ὑμνητής ἐστι· τοῦ Θεοῦ, ἐπειδὴ σχολάζει δοξάζειν τὸν Θεὸν πάντοτε ...». Le géorgien traduit. «qui homo vacans et sine sollicitudine ad eum orat, laudat et glorificat eum, ...» (p. 87). La version arabe, à son tour, écrit: «car celui qui ne se préoccupe de personne, celui-là prie et glorifie Dieu, puisqu'il se préoccupe entièrement du Seigneur en tout temps...» (J.-M. SAUGET, *Une version arabe du «Sermon ascétique» d'Étienne le Thébain*, in: *Le Muséon* 77 (1964), p. 396).

55. PG 47, 38D.

jour, le soir, avant le coucher[56] : «Béni sois-tu, ô Dieu, qui me nourris depuis ma jeunesse, toi qui donnes à toute chair sa nourriture. Remplis de joie et d'allégresse nos cœurs, afin que, ne manquant jamais de rien, nous abondions en bonnes œuvres dans le Christ Jésus, notre Seigneur, avec qui soient à toi gloire, honneur et puissance, avec le Saint-Esprit, dans les siècles. Amen. *Gloire à toi, Seigneur, Gloire à toi, ô Saint, gloire à toi, ô Roi,* car tu nous as donné les aliments pour l'allégresse. Remplis-nous de l'Esprit Saint, afin que nous soyons trouvés agréables devant toi, et non pas remplis de confusion, lorsque tu rendras à chacun selon ses œuvres».

Nous pouvons dès lors présumer que S. Arsène fut loin d'être seul à avoir pratiqué la formule «Gloire à toi, ô Dieu» comme oraison jaculatoire. Elle est bien attestée en tant qu'acclamation liturgique dans l'Église ancienne et comme prière brève chez certains moines de son époque. Dans la monographie devenue classique sur le sujet, le P. Hausherr écrivait jadis[57] : «Malheureusement nous ne savons pas quelles prières Arsène disait, parce qu'il cachait scrupuleusement le secret de sa politeia. Qu'il eût sa méthode, sa formule, il y a tout lieu de le penser, d'après ce que nous savons de beaucoup de ses pareils. Ce devait être, avant tout, une prière «catanyctique», puisqu'il est l'inégalable parangon du penthos...». Ce n'est point une impertinence de relever que cette formule ne l'était pas. La *Lettre* nous permet de constater, au-delà de la componction du grand hésychaste, son action de grâces et sa louange pour le salut assuré par Dieu.

* * *

IV. La Parole de Dieu

1. *Les conseils de S. Arsène.* — Notre *Lettre* contient quelques recommandations, éparses mais pleines de signification, sur le

56. Homélie 55, PG 58, 545-550. La date retenue pour ces homélies est 390.
57. *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, 1960, p. 134.

rapport du moine aux Saintes Écritures. Elles suffisent pour nous assurer que la médiation (μελέτη) tient une place centrale dans la vie de l'ascète. Jamais il ne doit céder à une pensée d'acédie en lisant l'Écriture (26). Il doit scruter les paroles des prophètes (26), mais seule la venue du Saint-Esprit lui en donne l'intelligence (76). Le trait le plus original cependant est le conseil donné de lire la Bible lorsque les larmes de la componction font défaut: «Si tu n'as pas les larmes, ouvre les divines Écritures et lis, et tu entendras les paroles de Dieu et tu pleureras» (52). Ce lien entre la *mélétè* et le *penthos* est remarquable, parce que nous le rencontrons très rarement dans les Apophtegmes et dans la littérature monastique ancienne. Or, il se fait que l'apophtegme *Nau* 184^{b} [58], anonyme en grec et mentionnant lui aussi ce lien, appartient au chapitre consacré par les *Commonitiones Sanctorum Patrum* à S. Arsène [59].

Cette collection latine d'apophtegmes remonte à un original grec, qu'on peut dater avec une certaine vraisemblance de la première moitié du VIe siècle. Il est dans la logique du genre littéraire que cette petite collection ait gardé le nom d'Arsène, alors que les collections systématique-anonyme et alphabétique ont préféré que le grand hésychaste ne prenne point la responsabilité spirituelle d'un tel enseignement [60]. «Un frère dit au

58. *ROC* 13 (1908), p. 272.

59. J.G. FREIRE, *Commonitiones Sanctorum Patrum* VI, 5, Coimbra, 1974, pp. 397-398 (voir aussi pp. 155-157, dans l'Introduction).

60. Dans cette hypothèse de la paternité très probable de saint Arsène pour 184^{b}, la première partie de NAU 184 pourrait être elle aussi une sentence de notre saint. Elle donne, en effet, pour le combat contre les pensées impures, les mêmes conseils que la *Lettre*, et parfois avec un vocabulaire identique. «Un frère interrogea un des pères en disant: 'Que puis-je faire, parce que ma pensée se porte constamment vers la fornication? Mes pensées ne me laissent pas de repos, même pas une heure et mon âme est affligée'. L'Ancien lui répondit: 'Lorsque les démons sèment les pensées, n'entre pas en conversation avec elles. Car il appartient aux ennemis de nous suggérer en tout temps, et ils ne chôment pas, mais ils ne peuvent pas nous contraindre. C'est à toi d'accepter ou de ne pas accepter. As-tu appris ce qu'ont fait les Madianites? Comment ils ont rendu belles leurs filles et les ont fait tenir face aux hommes d'Israël? Elles n'ont contraint personne parmi eux, mais ceux qui le voulaient sont tombés avec elles. D'autres, irrités, ont eu recours, avec la menace, au meurtre (Nb 25). Il en va de même dans le cas des pensées. Lorsqu'au début elles entrent en conversation, ne leur réponds pas. Mais lève-toi, prie et fais une métanie en disant: 'Fils de Dieu,

bienheureux Arsène: 'Vois, Père, je m'applique à méditer les passages des Saintes Écritures que j'ai appris. Mais je ne sens pas la componction dans mon cœur, parce que je ne comprends pas la puissance de l'Écriture divine dans mon cœur. C'est pourquoi mon âme est très triste'. Le bienheureux Arsène lui répondit: 'Tu dois, frère, méditer sans cesse les paroles de Dieu. Car j'ai entendu le bienheureux Abba Poemen et beaucoup d'autres parmi les saints Pères dire ceci: De même que les joueurs de flûte qui enchantent les serpents ne comprennent pas eux-mêmes la puissance des mots qu'ils prononcent, tandis que les serpents, en les entendant, comprennent la puissance de ces mots, s'apaisent et se soumettent, de même faisons-nous, nous aussi. Bien que nous ne soyons pas capables de comprendre la puissance des Écritures divines, les démons pourtant, en entendant la puissance de la parole de Dieu, sont atterrés et ils s'enfuient, parce qu'ils ne supportent pas les paroles du Saint-Esprit, prononcées par ses serviteurs les prophètes et les apôtres'»[61].

La question du frère à l'ancien porte sur la récitation par cœur des textes scripturaires (la *meditatio* — μελέτη). Elle le laisse insensible et sans componction. Le réponse d'Arsène est un encouragement à «méditer» sans cesse. Car non seulement la *lectio divina* suscite la componction, mais encore la puissance des paroles inspirées par l'Esprit Saint met en fuite les démons, qui eux comprennent.

Nous voyons donc l'étroite correspondance sur un point précis entre la *Lettre* et les Apophtegmes, tels que les patients efforts des philologues réussissent à nous les restituer petit à petit.

Ici encore, S. Barsanuphe de Gaza se présente comme un autre témoin de la même tradition spirituelle dont la source

aie pitié de moi et viens en aide à ma faiblesse'. Et tu verras que les pensées fondent rapidement comme cire en face du feu et qu'elles s'en vont» (traduction d'après le texte grec de PAUL ÉVERGETINOS, *Synagogè*... II, 28, 10, t. II, Athènes, 1958, pp. 242-243).

61. Traduction d'après le texte latin des *Commonitiones* publié par J. G. FREIRE.

remonte à Scété. La réponse contenue dans la lettre 87 vaut la peine d'être relue ici en référence à la *Lettre* de S. Arsène.

«Dis-moi, Père, la prière incessante (I Thess. 5, 17) relève de quelle mesure? Dois-je observer une règle?» Réponse: «Réjouis-toi dans le Seigneur, frère; réjouis-toi dans le Seigneur, bien-aimé; réjouis-toi dans le Seigneur, cohéritier. La prière incessante relève de la mesure de l'impassibilité; et alors on connaît la venue de l'Esprit et Il enseigne tout (cf. Jn 14, 26)[62]. Il enseigne tout, donc également ce qui concerne la prière. Car l'Apôtre dit: 'Nous ne savons que dire dans la prière comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en gémissements ineffables' (Rm. 8, 26). (...) Aussi lorsqu'arrive le moment de lire et que tu vois de la componction dans ton cœur, lis aussi longtemps que tu le peux. De même pour la psalmodie. Retiens l'action de grâces[63] et le 'Seigneur, prends pitié' selon ta puissance, et ne crains pas. 'Car les dons de Dieu sont sans repentance' (Rm. 11, 29)»[64].

Une conclusion s'impose: alors qu'au premier abord la position de la *Lettre* semblait presque tout à fait isolée dans l'ancienne littérature monastique copte, elle s'avère en fait confirmée dans son attribution par une tradition latérale des Apophtegmes et, dans sa doctrine, par le Grand Ancien de Gaza, qui lui-même avait mené la vie monastique à Scété quelques décennies après S. Arsène.

2. *Remarques sur la compréhension des Écritures dans la Lettre.* — L'enseignement de la *Lettre* sur le rôle de la Bible dans la vie des moines s'est révélé original et riche. Ce que nous pouvons entrevoir, comme subrepticement, de la manière dont S. Arsène interprète lui-même les Saintes Écritures est également d'un grand intérêt.

62. Même citation et même variante dans la *Lettre* d'Arsène 53.

63. On peut se demander si l'εὐχαριστία, mentionnée ici avec le Kyrie eleison, ne serait pas, justement, une formule proche de celle proposée par S. Arsène : «Gloire à toi, ô Dieu», voire identique à elle.

64. *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance*, trad. L. REGNAULT, n° 87; texte grec, Volos, 1960, n° 182, p. 118. Le thème revient dans les lettres 428 (p. 218 du texte grec) et 445 (p. 222 du texte grec).

a) *Le sacrifice de Caïn et d'Abel (Genèse 4, 2-8)*. Dans un passage des manuscrits malheureusement lacuneux la *Lettre* écrit: «Que ton sacrifice ne soit pas hypocrite comme celui de Caïn, mais attache-toi à lui comme un vaillant soldat. Dieu examinera ton cœur et, si tu es sincère, Il t'agréera et t'attirera à lui» (28). L'interprétation du sacrifice d'Abel et de Caïn proposée par la *Lettre* rejoint assez exactement celle de Didyme d'Alexandrie, dans le commentaire de la Genèse récemment publié. «Parce que Caïn avait fait son offrande avec négligence (ἠμελημένως) et Abel d'une manière sincère (γνησίως) ...»[65]. Plus loin, Didyme continue: «Le sens anagogique doit être celui-ci: Ceux qui simulent la vertu (οἱ ὑποκρινόμενοι) en exhibant de beaux dehors, non pas dans une intention sincère (μὴ ἀπὸ γνησίας προθέσεως), mais en vue d'autre chose, sont en quelque sorte des temporisateurs, des gens de mauvais aloi, parce qu'ils n'offrent pas les prémices à Dieu (...); tandis que les hypocrites, qui n'ont pas la volonté de la vertu, simulent les gestes de la vertu»[66]. A titre de comparaison, nous citons l'exégèse du même événement par S. Pachôme: «Caïn lui aussi travailla la terre pour apporter une offrande à Dieu. Il bâtit encore une ville. Mais tout cela il ne le fit pas selon une gnose agréable à Dieu»[67]. «(Caïn et Abel) grandirent et chacun travaillait d'après son choix. Mais le travail d'Abel fut choisi par Dieu plutôt que celui de Caïn, parce qu'il offrit à Dieu des offrandes choisies, alors que Caïn donna à Dieu des offrandes méprisables. Ils devinrent un signe pour tous les hommes, afin que tous ceux qui offrent à Dieu leurs offrandes choisies ressemblent aux œuvres d'Abel et que celui qui offre des offrandes méprisables ressemble aux œuvres de Caïn...»[68]. La différence entre les deux interprétations apparaît aussitôt. Mais l'intérêt des milieux monastiques pour cet épisode est évident. La *Lettre* trouve son meilleur commentaire dans Didyme,

65. *Sur la Genèse*, I, 121, 7-8, éd. P. NAUTIN et L. DOUTRELEAU, *SC* 233, Paris, 1976, pp. 282-283.

66. *Ibid.*, I, 122, 3-17, pp. 284-287.

67. PACHÔME, *ep.* 3, 90-92, éd. H. QUECKE, *Die Briefe Pachoms*, Regensburg, 1975, p. 103.

68. *Ibid.*, *ep.* 3, 123-131, pp. 103-104.

insistant avec lui sur les dispositions de sincérité ou d'hypocrisie. Cette convergence, quoique difficile à interpréter, est remarquable.

b) *Miel et rayon de miel.* «Si les démons t'invitent à manger miel et rayon de miel, n'y consens pas, car miel et rayon de miel (cf. Ps. 18, 11; Ps. 118, 103; Prov. 5, 3-4) sont une fornication par les démons» (49).

Deux explications possibles se présentent eu égard au contexte. L'une verrait dans l'instigation à goûter le miel et le rayon de miel une tentation de dépasser la mesure dans la science de Dieu. Cette interprétation pourrait peut-être se justifier par quelques textes d'Origène[69] et d'Évagre[70]. L'autre explication, plus probable à nos yeux, s'appuie sur l'exégèse, que donne Didyme d'Alexandrie, de la terre promise. La terre d'élection est le corps chaste. Miel et rayon de miel sont alors la nourriture et le régal spirituels. «Celui qui dégénère et cesse d'être terre d'élection a le miel dont il est écrit dans les Proverbes: Le miel coule des lèvres de la femme impudique: celle-ci est douce à ton gosier pour un temps, mais ensuite tu la trouveras plus amère que la bile! Comme le miel des lèvres de la femme impudique, un lait coule de la mamelle des dragons — ceux-ci sont les puissances du mal —, ...»[71]. Cette interprétation s'harmonise mieux avec la suite de la *Lettre.* «S'ils te font jouir de la délectation charnelle, rejette la salive de ta bouche» (50).

Les deux passages que nous venons d'examiner demanderaient une investigation plus poussée. La concordance avec les écrits de Didyme d'Alexandrie découverts à Toura est frappante[72]. Mais le fait est trop ténu pour permettre une conclusion

69. PG 12, 1608 D.

70. *Centuries Gnostiques* III, 64 (S2), éd. A. GUILLAUMONT, PO 28, Paris, 1958, pp. 123-125.

71. *In Zachariam* II, 214-219, éd. L. DOUTRELEAU, *SC* 84, Paris, 1962, pp. 526-529.

72. Les écrits d'Origène et de Didyme trouvés à Toura ont appartenu au monastère de S. Arsène. L'écriture des papyri est du VI[e] siècle. L'intérêt pour les grands Alexandrins a donc subsisté parmi les disciples d'Arsène, bien au-delà de sa mort et est resté vivace pendant un siècle au moins. Voir L. KOENEN et W. MÜLLER-WIENER, *Zu den Papyri aus dem Arsenioskloster bei Tura*, in

sûre. Il pose néanmoins la question des relations de la *Lettre*, et donc de S. Arsène, avec Didyme et, au-delà de l'Alexandrin, avec les admirateurs d'Origène aux déserts de Nitrie, des Cellules et de Scété[73].

* * *

Les plus anciens textes de l'Égypte monastique présentent encore bien des difficultés de compréhension et d'interprétation. La *Lettre* attribuée à S. Arsène ne fait pas exception à cette règle générale.

La première conclusion qui semble s'imposer à la fin de cette étude est qu'en raison des nombreux éléments de convergence entre la *Lettre* et les Apophtegmes le rapprochement de ces écrits confirme plutôt qu'il n'infirme l'attribution de notre texte à S. Arsène dans la version géorgienne. Par ailleurs, sans manifester un grand nombre de points de contact avec les lettres d'Antoine, d'Ammonas, de Macaire l'Égyptien ou des instructions ascétiques d'Isaïe de Scété ou d'Étienne le Thébain, la *Lettre* en est pourtant proche par le style, par la mentalité et par le ton, par la préoccupation du combat contre les puissances du Malin (il n'est pas question des pensées—λογισμοί), par certains détails concrets de la vie monastique dans les déserts d'Égypte au moment de la première grande floraison du monachisme copte. L'argument est aussi difficile à manier que dans le cas des lettres de S. Antoine et de S. Ammonas, mais il est loin d'être négligeable.

Zeitschr. f. Papyr. Epigr. 2 (1968), pp. 41-63. De là à se demander s'il existe un lien entre le départ d'Arsène de Scété et les querelles origénistes il n'y a qu'un pas. Trouverions-nous là la raison véritable du refus d'Arsène de recevoir le Patriarche Théophile (*Arsène* 7 et 8)?

73. Peut-on espérer que l'Histoire lausiaque jettera une lumière nouvelle sur ces liens, que les Apophtegmes se sont évertués à faire disparaître, lorsqu'on aura éclairci l'origine de la version syriaque du texte de Pallade? Voir R. DRAGUET, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiaque*, *CSCO* 390, Leuven, 1978, pp. 45, 47 et 196 (selon ce dernier témoignage, Mélanie l'Ancienne aurait connu Arsène à Nitrie).

L'authenticité arsénienne de la *Lettre* une fois devenue probable, celle-ci se trouve être pour nous un document de très grande valeur pour mieux connaître la physionomie spirituelle du modèle des moines hésychastes ultérieurs. Elle ne dit certes pas tout sur S. Arsène, mais elle montre que l'image laissée par les Apophtegmes est incomplète, sans être fausse. Ils mettent en valeur certains traits fondamentaux du saint: son amour de l'hésychia, sa prière de feu, une certaine rudesse dans la défense de sa solitude, qui n'est peut-être que conscience de fragilité de la part d'un ancien lettré et grand de ce monde. Les principales collections d'Apophtegmes ont tendance à passer sous silence d'autres traits de sa personnalité: son amour des Saintes Écritures, sa prière d'action de grâces, le lien entre la venue du Saint-Esprit (la Force) et le jeûne. C'est là une seconde conclusion de notre enquête. Elle met en évidence le caractère fragmentaire des faits retenus par les Apophtegmes. Depuis les travaux du Prof. Guillaumont sur Évagre le Pontique, la chose est connue.

Ceci nous amène à formuler une question qui ne peut pas encore recevoir ici de réponse. Là où, dans la *Lettre*, saint Arsène nous laisse entrevoir comment il comprend les Écritures, nous avons cru discerner un lien avec l'exégèse de Didyme d'Alexandrie. Il n'est pas exclu que les papyri découverts à Toura (et provenant précisément du monastère qui porte le nom d'Arsène) puissent nous aider à mieux comprendre les lettres d'Antoine, d'Ammonas et d'Arsène. Par ailleurs, Pallade affirme que saint Antoine, de son côté, a rendu visite à Didyme et l'estimait. Est-il licite d'imaginer qu'Arsène représenterait dans le désert un courant origénien modéré [74]?

Sans faire siennes les spéculations d'Évagre et des Longs Frères, qu'il a connus, et en dehors de toute controverse, Arsène s'en tiendrait alors à une recherche du sens spirituel des Écritures dans l'esprit de l'école catéchétique d'Alexandrie. L'apophtegme *Lot* 1, tout en voulant présenter s. Arsène com-

74. Telle est aussi la conclusion à laquelle aboutit le P. GRILLMEIER dans une étude sur Marc l'Ascète: *Marco Eremita et l'origenismo*, in: *Cristianesimo nella Storia* I (1980), pp. 9-58.

me un adversaire déclaré des moines origénistes, garde peut-être à son insu la trace de l'Arsène historique. «L'un des Anciens vint chez Abba Lot au petit marais d'Arsinoé. Il lui demanda une cellule, et il la lui donna. Or l'Ancien était malade et Abba Lot le soigna. Et lorsque certains venaient rendre visite à Abba Lot, il leur faisait rendre visite également à l'Ancien malade. Mais celui-ci se mettait à leur parler des écrits d'Origène. Abba Lot en fut peiné, se disant: 'Les pères ne vont-ils pas penser que nous aussi nous en sommes là?' Mais il craignait de le chasser de l'endroit à cause du précepte. Abba Lot se leva, se rendit chez Abba Arsène, et lui raconta l'affaire de l'Ancien. Abba Arsène lui répondit: 'Ne le chasse pas, mais dis-lui: Voici, mange, et bois des dons de Dieu, seulement ne tiens pas ce discours. Et s'il le veut, il se corrigera. S'il ne veut pas se corriger, il demandera spontanément de quitter le lieu. Mais, toi, tu n'en seras pas la cause'. Abba Lot s'en alla donc et fit ainsi. Lorsque l'Ancien entendit ces paroles il ne voulut pas se corriger. Mais il se mit à demander: 'Par le Seigneur, donne-moi congé, car je ne puis plus supporter le désert'. De cette manière il se leva et partit, renvoyé avec charité».

Michel VAN PARYS

SUMMARY. — *The* Letter *attributed to St. Arsenius is difficult to interpret. It shows a number of points of convergence with the Apophtegmata which bear the name of Arsenius. Its style and form are close to those of the letters of Anthony and Ammonas or the teachings of Esaias of Scetis or Stephen the Theban. Its authenticity is therefore probable. The* Letter *brings to light certain fundamental traits of Arsenius' personality: love of Scripture, prayer of thanksgiving, link between descent of the Holy Spirit and fasting. The way in which the* Letter *interprets Scripture presents points of contact with the exegesis of Didymus of Alexandria. It is thus possible to ask whether Arsenius did not represent a moderated Origenian tendency which without accepting the speculations of Evagrius and the Tall Brothers maintained a search for the spiritual sense of Scripture.*